

مناهج البحث عند مفكرى الاسلام

و نهج التلخيص لا يخلو لا يسطط اليقيني

على سبيل التلخيص

منهجه في البحث

دار الفكر

الطبعة الاولى

(1937) [1938]

مناهج البحث عند مفكرى الإسلام

ونفد المسلمين للمنطق الأرسططاليسى

تأليف

على سامى النشار

مدرس تاريخ الفلسفة - بكلية الآداب

جامعة فاروق الأول

al-Nashār, 'Alī Sāmī

Manāhij al-bahth 'inda mufa

al-Islām

الناشر

دار الفكر العربى



الطبعة الأولى

(١٣٦٧ هـ - ١٩٤٧ م)

mohamed khatab

الاهداء
الى والدي ...

7608

تصدير

كانت الفكرة السائدة لدى الباحثين - شرقيين وأوربيين - أن المنطق الأرسططاليسى قوبل في العالم الاسلامى - حين ترجم وتوالت تراجمه - أحسن مقابلة . فسرعان ما اعتبرته المدارس الإسلامية - على اختلاف نزعاتها وتباين أغراضها - قانون العقل الذى لا يرد ، والمنهج العلمى الثابت . تعاريفه وحدوده ثابتة - وأحكامه وقضاياه مسلمة . وأقيسته منتجة لليقين وموصلة إلى العلم من حيث هو . ومن ثمت نشأت تلك الفكرة القائلة : إن المنطق الأرسططاليسى أميز مثال « للفتنة اليونانية » ، التى افقت بها المسلمون ، والتى سيطرت على عقولهم حتى العصور القريبة . وبهذا حل الباحثون مشكلة المنهج في العالم الإسلامى . إن هذا المنهج كان أرسططاليسيا ، إن فى كلياته وإن فى تفصيلاته .

وقفت أمام هذه الفكرة - بعد دراسة عميقة للمنطق الأرسططاليسى - موقف الشك والارتياب . إن هذا المنطق هو منهج البحث فى علوم اليونان الفكرية والفلسفية منها على الخصوص . يتصل بها أوثق اتصال وتختلط إبحائه وتتشابك بابحاثها . ثم إن هذا المنطق هو أدق تعبير عن الروح اليونانية فى نظرتها إلى الكون وفى محاولتها إقامة مذاهبها فى الوجود . وقد لفظ الإسلام علوم اليونان الفكرية لفظا قاسيا . وحاربها أشد محاربة - كانت الروح الإسلامية تستمد مقوماتها من بيئة مخالفة وجنس مخالف وتصور حضارى جديد . وتناهى أشد التناهى عن النظر فى العوالم اليونانية الفكرية من ميتافيزيقا وفيزيقا وغيرها - فكان من المحتم أن يكون لها منهج فى البحث مختلف أشد الاختلاف عن منهج اليونان تستمد مقوماته من حضارتها العملية ، بحيث يكون طابع تلك الحضارة الأساسى وجوهرها الوحيد .

بدأت البحث فى التراث المنهجى للعالم الإسلامى . وحاولت الكشف عن تنائج العبقريّة الإسلامية فى التوصل إلى المنهج لافى كتب من يدعون « فلاسفة الإسلام » ، وهم دوائر منفصلة منعزلة عن تيار الفكر الإسلامى العام . بل فى كتب تمثل الإسلام

الحقيقيين من فقهاء وأصوليين ومتكلمين وغيرهم من مفكرين مسلمين - وقد توصلت خلال شذرات متفرقة أشد التفرق أحيانا - وخلال كتابات يُغوزها التحليل والتركيب في الكتب العربية القديمة أحيانا أخرى إلى إقامة المنهج الإسلامى كمنهج على ثابت . ولقد أيقنت أننى أمام أعظم كشف عرفه العالم الأوروبى فيما بعد اكتشاف المنهج التجريبى فى العالم الإسلامى فى أكمل صورته . هذا علاوة على أبحاث أخرى هامة . سبق المسلمون الأوربيين المحدثين فيها أيضا سبقا تاما .

وإن هذا البحث الذى أعرضه للقارىء هو تاريخ تلك الحركة الفكرية التى سادت العالم الإسلامى - والتى أدت إلى الكشف عن هذا المنهج .

وقد كان هذا البحث موضوع رسالتى للحصول على الماجستير فى مايو ١٩٢٤ وإلى أقدمه للقارىء - كما هو بدون ما تتغير ولا تبدل .

وإنى لأبعث - بمناسبة طبع بحثى هذا - الى تلك الروح الممتازة الوداعة . . . روح استاذى الجليل مصطفى عبد الرازق - آيات حى وولائى . وأذكر مقدار تشجيعه لى فى كتابة هذا البحث - أما وقد فصل الموت بينى وبينه - وكنت أقرب تلامذته اليه وأخلصهم - فإنى سأذكر على الدوام تلك السنوات الطوال التى لم نفترق فيها إلا لماما . والتى أمدنى فيها بالكثير من علمه ودقته وخلقه . - والتى أرتنى كيف يكون « السيد العظيم » فى حياتنا الأرضية .

وإنى لأشكر أيضا استاذى العزيز الدكتور أبو العلا عفيفى وكيل كلية الآداب بجامعة فاروق من أعماق قلبى فقد أمدنى بكثير من المعلومات القيمة خلال بحثى . كما أشكر جميع من عاونونى فى طبع الكتاب - ومراجعة البروفات - وأخص بالذكر - صديقى العزيز الاستاذ عباس الشربينى .

على سامى الشار

مدرس تاريخ الفلسفة

بكلية الآداب . جامعة فاروق الأول

الاسكندرية فى

٧ صفر ١٣٦٧ هـ

٢٠ ديسمبر سنة ١٩٤٧ م

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة عامة

انتقال المنطق الأرسططاليسي إلى العالم الإسلامي

من المقرر أن تحديد يد علم المسلمين بدائرة المعارف الفلسفية اليونانية من الصعوبة بمكان، بحيث يكتب الباحثون في تاريخ الفكر الإسلامي بالإشارة إلى عصر العباسيين كنقطة البدء في معرفة المسلمين لفلسفة اليونان ونقل تلك الفلسفة إلى العالم الإسلامي. ومع اختلافهم في تحديد عهد الخليفة العباسي الذي بدأت فيه هذه الترجمة بمعناها الصحيح فإنهم يكادون يجمعون على أن أول ما عرف المسلمون من تراث اليونان الفلسفي هو المنطق. ومع تسليمنا بهذه الفكرة الأخيرة فإننا لا نستطيع أن نهمل حركة نقل علوم اليونان الفلسفية، والمنطق منها بالذات، فيما قبل العهد العباسي أي في عصر بني أمية (٤٠ - ١٣٢ هـ - ٦٦١ - ٧٥٠ م) وفي صدره على الخصوص. فما كادت تستقر الفتوح في البلاد التي كانت تسودها الروح الهلينية - ولم تكن هذه الروح تسود مصر والشام فحسب بل العراق وفارس أيضاً - حتى بدأ التزاوج بين الأمم المغلوبة وبين الغزاة. وساعد عليه عوامل عدة تتصل بطبيعة الإسلام نفسه. وأهم هذه العوامل هي: أولاً: التسوية التامة بين معتنقي الإسلام سواء أ كانوا عرباً أم عجماء. وهذا ما دعا الكثيرين من الأمم المغلوبة أو كانوا ذوي حضارة سابقة بعادات مختلفة وعلى علم بعلوم اليونان إلى اعتناق الإسلام.

ثانياً: الحرية الفكرية التي كانت ميزة الحكم الإسلامي في البلاد المفتوحة. وقد دعت هذه الحرية الكثيرين من أبناء الأمم المغلوبة إلى عرض آرائهم ومعتقداتهم، بل إلى مناقشة المسلمين في عقائدهم.

ثالثاً: اقبال المسلمين على هذا العلم اليوناني ومحاولتهم تعرفه (ولو أنهم لم يأخذوا

بشيء منه — كما سنرى ذلك فيما بعد). وليس من المستغرب أن يذكر بعض مؤرخي الفكر الكلامي الأول أن المتكلمين الأول أمثال واصل بن عطاء (٣٣١ هـ — ٧٢٨ م) وأصحابه طالعوا كتب الفلاسفة^(١).

ومما يثبت أنه وصل خلال هذا التزاحج إلى العالم الاسلامي وفي عصر بني أمية فلسفة اليونان ، الدلائل الآتية :

(ا) ما يذكره ابن كثير من ، أن علوم الأوائل دخلت إلى بلاد المسلمين في القرن الأول لما فتحوا بلاد الأعاجم لكنها لم تكثر فيهم ولم تنتشر ، لما كان السلف يمنعون من الخوض فيها^(٢) ، والمقصود بعلوم الأوائل هنا ، العلوم الفلسفية اليونانية .

(ب) وي زيد هذا النص توضيحاً فقرة من كتاب الأسفار الأربعة لصدر الدين الشيرازي نقلها عن المطارحات للسهروردي خاصة بمصادر مذاهب المتكلمين الأول تقرر أنه « وقع بأيديهم (أي بأيدي المتكلمين الأول) مما نقله جماعة في عهد بني أمية من كتبهم من كتب (قوم) أسامهم تشبه أسامي الفلاسفة ، فظن القوم أن كل اسم يوناني فهو فيلسوف ووجدوا فيها كلمات استحسوها ، وذهبوا اليها وفعروها رغبة في الفلسفة وانتشرت في الأرض وهم بها فرحون^(٣) » .

(ح) ومما يثبت علم المسلمين بفلسفة اليونان في القرن الأول احتكاك المسلمين العلي واتصالحهم بأباء الكنيسة في الشام وما بين النهرين في أدبرتهم وكنائسهم ونقاشهم لعقائد المسيحيين . وقد كفل المسلمون للأديرة والكنائس الحرية الدينية والفكرية . فكانت كجامع علمية تدرس فيها فلسفة اليونان ، وفي مقدمتها منطق أرسطو ، حتى آخر الفصل السابع من التحليلات الأولى ، أي إلى آخر القياسات الحلية^(٤) .

(١) الفهرستاني : الملل والنحل (طبع القاهرة سنة ١٣٢٠) ج ١ ص ٥٨ .

(٢) السيوطي : صون المطلق والكلام عن فن المطلق والكلام (نشرت هذا الكتاب هذا العام في طبعة عليية) .

ص ١٢ .

(٣) الشيرازي : الأسفار الأربعة (طبعة طهران) ص ١٧ .

(٤) Max Meyrhoof : Transmission of Greek sciences to Arabic world

Islamic Culture (1936).

وذلك فضلا عن أثر المنطق والفلسفة الرواقية في عقائد الكنيسة (١).
ويثبت اتصال المسلمين بأصحاب هذه الأديرة وجود مخطوطات سوريانية من
مخطوطات هذا العهد فيها جانب كبير من نقاش المسلمين لعقائد المسيحيين، ورد
هؤلاء الآخرين على المسلمين كما أن البحث في حياة يوحنا الدمشقي يدعم هذه
الفكرة وسيأتى ذلك بعد. وهناك دليلان يثبتان أن المسلمين عرفوا المنطق اليوناني
عن طريق احتكاكهم بآباء الكنيسة:

أما أولها: فهو الآثار الرواقية في نقد المتكلمين الأول لمنطق أرسطو (٢).
وأما ثانيهما: فهو أن التراجم الإسلامية الأولى للأورجانون التي وصلتنا أو التي
وصل إلينا أسماؤها هي على غرار الكتب المنطقية المسيحية، أي إنها كانت تقف
عند آخر الأشكال الوجودية (٣).

(د) ومن الدلائل على علم المسلمين بالمنطق اليوناني في عهد بني أمية ما يذكر
من أن خالد بن يزيد (٥٩٠ هـ) أمر بعض العلماء اليونانيين الذين كانوا يقومون في
الإسكندرية بترجمة الأورجانون من اليونانية إلى العربية (٤).

يمكننا إذن أن نصل — من تلك الدلائل السابقة — إلى أن المسلمين عرفوا
الفلسفة اليونانية في القرن الأول الهجري — وابتدأ المترجمون في نقل كتبها إلى اللغة
العربية. وإذا كان للعباسيين (١٣٣ — ٦٥٦ هـ = ٧٥٠ — ١٢٥٨ م) فضل بعد ذلك
فهو أنهم تابعوا تلك الحركة بنشاط عجيب، وكان أول علم اعتنى به من علوم الفلسفة
علم المنطق والنجوم (٥). ومظهر ذلك إذا ما وصلنا إلى عهد الترجمة الرسمية أن
مؤرخي الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي يذكرون أن أقدم تراجم الكتب
اليونانية وترجمة كتب أرسططاليس المنطقية الثلاثة في صورة المنطق — وهي

(١) Erdmann : History of Philosophy, P. 254

(٢) الباب الثاني — الفصل الثالث — من هذا البحث — ويبحث ظهر بعد كتابه هذا البحث :

الدكتور عثمان أمين : الفلسفة الرواقية (طبع القاهرة سنة ١٣٦٤ - ١٩٤٥) .

(٣) صاعد . طبقات الأمم (طبعة القاهرة) ص ٧٥ — ابن أبي أصيبعة عيون الأنباء ج ٢ ص ١٣٥

(٤) Leclerc : L'histoire de la médecine arabe, T. I. P. 68

(٥) صاعد . طبقات الأمم . ص ٨٥

كتاب قاطيغورياس ، وكتاب باري ارمنياس ، وكتاب أنالوطيقا الأول وإيساغوجي
لفرغوريوس ،^(١) وأن صاحب هذه الترجمة هو عبد الله بن المقفع (١٢٩ هـ)
كاتب أبي جعفر المنصور^(٢) (١٣٦ - ١٥٨ هـ = ٧٥٤ - ٧٧٥ م). وأثبت المأسوفي
عليه پول كروس أن مترجم هذه الكتب لم يكن عبد الله بن المقفع وإنما ابنه محمد
ابن عبد الله بن المقفع ، واستند الباحث في هذا إلى المخطوطة رقم ٢٣٨ من مكتبة
القديس يوسف ببيروت ، وهي التي تحوى هذه الكتب . وقد ذكر في آخرها أن
مترجمها هو محمد بن عبد الله بن المقفع - ثم أثبت أن هذه الكتب ليست ترجمة
لكتب أرسطو ولكن هي تلخيص لشرح لهذه الكتب^(٣) - وهذا القول يجعلني
أشك في نسبة ترجمة هذه الكتب إلى محمد بن عبد الله بن المقفع ويبرر هذا الشك
ما نلاحظه فيما كتب عن مؤلفات أرسطو التي نقلت إلى العالم الإسلامي في العصر
العباسي ، فلانجد فيها مطلقا أية إشارة إلى أن تلخيصا لشرح من شروح كتب
أرسطو نقل إلى العربية ، ولكن نجد القفطي يذكر ترجمة شرح للألكندر الأفروديسي
على قاطيغورياس ويقرر أن لابن المقفع (ولايعين هنا الأب ولا الابن)
مختصرا له - كما يذكر القفطي أيضا أن ابن المقفع اختصر باري ارمنياس^(٤) .
ولم أر جرح أن محمد بن عبد الله بن المقفع لم يترجم هذه الكتب ولكن لخصها عن شروح
ترجمت في عهده أو في عهد بنى أمية من قبل ووضعها هو في عبارة سهلة قريبة
المأخذ - كما يذكر صاعد^(٥) . ثم فقدت هذه التراجم ولم يبق الا المختصر ، فنسب بعد
طول العهد إلى ابن المقفع على أنه ترجمه لا على أنه لخصه .

أما اللغة التي ترجمت عنها هذه الملخصات - وهل كانت اليونانية أم الفارسية -
فيرى كراوس أن النقد الداخلي لهذه الكتب يثبت أنها ترجمت عن اليونانية ، لأن

(١) صاعد . طبقات ص ٧٥

(٢) المصدر نفسه . نفس الصحيفة . - القفطي . أخبار الحكماء بإخبار الحكماء (طبع ليز سنة ١٩٣٢) ص ٢٢

(٣) Craus : Rivista XLV (1233) p. 1. 20 وقد ترجمت هذه المقالة أخيرا في التراث

اليوناني ، ترجمة الدكتور بدوي

(٤) صاعد . طبقات . ص ٧٥

(٥) القفطي . أخبار . ص ٣٥

المترجم استخدم كلمة عين ترجمة للكلمة اليونانية «اوسيا» بينما كان من المحتم — اذا ما كانت هذه المترجمات فارسية الأصل . أن يلجأ المترجم الى كلمة «جوهر» الفارسية . ولا يرى نظينو في هذا دليلا على أن المترجمات لم تكن فارسية ، لأن من المرجح أن يكون ابن المقفع تابع المتكلمين الأول في استخدامهم لكلمة عين مكان كلمة جوهر ^(١) ، والظاهر أن ابن المقفع الفارسي كان يختار العبارات التي تستخدم في لغته الأصلية ، وخاصة اذا كانت هذه العبارات أدق وأضبط .

لكن المسألة على وجهها الصحيح أن ابن المقفع لم يقم بترجمة هذه الكتب ولكن قام بتلخيصها كما قلنا . وتفيد في التلخيص بالنص الأصلي تقيدا تاما ولم يحاول مطلقا أن يغير من اصطلاحات النص أو من ترتيب الكتاب — كما هو الشأن عند جميع ملخصي الكتب القديمة في العالم الإسلامي .

وبعد ذلك قام بترجمة كتب أرسطو المنطقية الى آخر الأشكال الخمية أبو نوح ثم سلم صاحب بيت الحكمة ، وهما نصرانيان من السوريان . وكان الأخير معاصرا للمأمون (١٩٨ — ٢١٨ هـ = ٨١٣ — ٨٣٣ م) على ما يذكر صاحب الفهرست ^(٢) . وقد قام حنين بن إسحاق ومدرسته — بعد سلم — بنقل الأورجانون جميعه من اللغة اليونانية الى اللغة السريانية ثم الى العربية ، أو من اللغة اليونانية الى العربية مباشرة .

وأبرز أفراد تلك الأسرة ابن مؤسسها أسحق (٩١٠ م) وكان إسحاق نصرانيا كوالده ولكنه أسلم على يد المكنفي ^(٣) . وترجم إسحاق أكثر أجزاء الأورجانون وقام بترجمة بعض أجزاء الأورجانون أبو بشر متى بن يونس ^(٤) . وفي أول النسخة المصورة لأنالوطيكا الثانية الموجودة في مكتبة جامعة فؤاد يذكر أن ناقلها أبو بشر

(١) Rivista . p 1 20 . وكتاب التراث اليوناني السالف الذكر .

(٢) ابن النديم . الفهرست (طبعة ليزج سنة ١٨٨٢) ص ٢٤٣

(٣) البيهقي . تممة صيوان الحكمة (لاهور سنة ١٣٥١) ص ٥

(٤) مات أبو بشر متى بن يونس بين سنة ٢٢٣ هـ وسنة ٢٢٩ هـ — ويذكر ابن أبي أصيبه أنه توفي ببغداد

في ١١ رمضان سنة ٢٢٨ هـ — ٢٢ يونيو ٨٤٠ م .

متى بن يونس القناني إلى العسبري بعد نقل اسحاق بن حنين للنص اليوناني إلى السورباني ^(١). كذلك يذكر في أول كتاب الشعر أن أبا بشر متى بن يونس نقله من السوربانية إلى العربية. ولتى أثر كبير في دراسة المنطق أيضاً بحيث يذكر صاعبد عن أبي الحسن علي بن اسماعيل بن سيده الأعمى «أنه كان منطقياً وألف كتاباً مبسوطاً في المنطق ذهب فيه إلى مذهب متى بن يونس» ^(٢). ومن بين المترجمين الذين ترجموا بعض أجزاء الأورجانون عبد المسيح بن ناعمة الحمصي ^(٣). ثم أتى بعد هؤلاء سورباني آخر له أهمية في ترجمة المنطق هو يحيى بن عدي ^(٤). (٩٧٤ م) وقد سمي المنطق لشهرته في ترجمة المنطق. ولم يكتف يحيى بن عدي بالترجمة بل اختصر بعض الكتب المنطقية وعلى العموم تُرجم المنطق الأرسطاطاليسي تراجم عدة ونُقل إلى العالم الإسلامي. ووصلت إلينا في العصور الحديثة ترجمة كاملة للأورجانون تحتفظ بها المكتبة الأهلية بباريس ^(٥). وفي مكتبة جامعة فؤاد نسخة مصورة منها ^(٦).

ولكن هل كان المنطق الأرسطاطاليسي هو وحده الذي وصل إلى العالم الإسلامي أو بمعنى أدق : هل عرف المسلمون المنطق الرواقى؟ وهو منطق يحاول Brochard أخيراً أن يثبت أنه مخالف للمنطق الأرسطاطاليسي تمام المخالفة ^(٧).

وهل توصلوا إلى معرفة حجج الشكاك ضد المنطق الأرسطاطاليسي والرواقية من ناحية ومذهب الشكاك التجريبيين من ناحية أخرى؟ وهل عرفوا منطق الشراح متقدميهم ومتأخريهم ؟ ثم هل عرفوا شروح اللاتين على التراث اليوناني المنطقي .

(١) منطق أرسطر . ص ٦ — أنالوطيقا الثانية . نسخة مصورة . مكتبة جامعة فؤاد .

(٢) صاعد . طبقات ص ١١٩

(٣) ابن النديم — فهرست (طبعة ليزج) ص ٢٢٤ — القفطي . أخبار ص ١٨ — ٢٥ — ٢٨

(٤) ابن النديم — فهرست ص ٢٦٤ — القفطي . أخبار ص ١٨ — ٢٥ — ٢٧ ابن أبي أصيبعة .

عيون . ١٠ ص ٢٣٥

(٥) La Bibliothèque Nationale Paris, Manuscrit Arabe, No. 2316

(٦) مكتبة جامعة فؤاد الأول . نسخة مصورة عن نسخة مكتبة باريس ٢٣٠٥٦

(٧) Brochard : Etudes de philosophie ancienne & moderne. 222

أنا عن المدرسة الرواقية على العموم. فذكر مؤرخو الفكر الفلسفي الإسلامي شيئاً عنها. فالشهرستاني يذكر «حكماه أهل المظال وهم خروسيوس وزينون»^(١). ويقول القفطي: «إن في تقسيم حنين بن إسحاق وأبي نصر الفارابي لفرق الفلسفة إلى سبعة فرق — فرقة هي شيعة كرسبس، وهم أصحاب المظلة. سمو بذلك لأن تعلمهم كان في رواق هيكل مدينة أثينية»^(٢). ويذكر في فقرة أخرى أنه «كان في زمن جالينوس قوم ينسبون إلى علم أرسطوطاليس، وهم المسمون بأصحاب المظلة، وهم الروحانيون»^(٣).

ويشير صاحب الأسفار الأربعة إليهم بقوله: إنه أراد أن يجمع أقوال المشائين وبقاوة أهل الاشراق من الحكماء الرواقيين»^(٤). ويقسم صاحب دستور العلماء اتباع أفلاطون إلى ثلاثة فرق، منهم «الرواقيون، وهم الذين حضروا مجلسه وجلسوا في الرواق واقتبسوا أنوار الحكمة من عباراته وإشاراته» (ص ١٤٤ ج ٢). ومع أن المسلمين عرفوا اسم الرواقية كما رأينا وأسماء بعض الرواقيين إلا أننا لانجد في قوائم الكتب المترجمة أي ذكر لكتب زينون أو كريزيب أو غيرهما من الرواقيين. ويزيد المسألة صعوبة أن كتب الرواقية نفسها لم تصل إلينا في العالم الحديث — بل فقدت جميعها — ووقف مؤرخو الفلسفة من هذا المنطق مواقف متعارضة. فبينما يروشار أن يثبت طرافة هذا المنطق واستقلاله. وسرى في خلال هذا البحث عناصر رواقية في منطق الشراح والمخلصين وفي نقد الأصوليين والفقهاء الهدمي بلنطق أرسطو. ولكن إذا كانت هناك عناصر رواقية في التراث المنطقي الإسلامي فينبغي تحديد المصادر التي استمد منها المسلمون هذه العناصر — وتتلخص تلك المصادر فيما يأتي. أولا — من المرجح أن يكون بعض الكتب الرواقية نقلت في

(١) الشهرستاني (٥٤٨). الملل والنحل مجلد ٢ ص ٢٢

(٢) القفطي. أخبار ص ٢٥

(٣) نفس المصدر ص ٢٤

(٤) الشيرازي. الأسفار الأربعة ص ٢

العضد الأموي، ثانياً : عن طريق الاحتكاك العلي والاتصال بالقيس في الأديرة.
والسكناس وللرواقية أثر كبير على هذه المدارس . ثالثاً : عن طريق المتأخرين من
شراح الأورجانون اليونان — وقد نقلت هذه الشروح إلى العالم الإسلامي وفيها
عناصر رواقية كثيرة ، وأهم الشراح اليونان الاسكندر الأفروديسي وجالينوس —
ومن المعروف أن هذين المفكرين هاجما الرواقية (١).

ويذكر العرب عن جالينوس أنه كتب في نقد أصحاب المظلة وأصحاب المظلة هم
الرواقيون (٢).

أما عن الشكناك فعرف المسلمون حججهم ولا يخلو كتاب من كتب الكلام
أو الفلسفة من عرض لأرائهم بحيث يكون من العبث محاولة تعيين الكتب التي ذكرت.
آراءهم. (يعبر الطوسي عن السنوفسطائية بالعندية والعناديق بالادرية عن الشكناك) (٣).
ولكن هناك مسألة على جانب كبير من الأهمية : هل نقلت كتبهم نفسها إلى العربية.
أم أن آراءهم نقلت عن طريق غير مباشر . ليست هناك أية إشارة إلى هذا .
ويرى أسين بلاسيوس Asin Palacios في بحث كتبه عن معنى كلمة تهافت ، أن كتاب
« التهافت للغزالي ليس معظمه إلا ترديدا لكتب سكستوس امبريقوس » (٤). غير
أن البيهقي يشير إلى أن التهافت مستمد من كتاب ألفه يحيى النحوي الديلمي الملقب
بالبطريق يرد فيه على أرسطو وأفلاطون . يقول البيهقي ويحيى النحوي الملقب
بالبطريق — كان يحيى الديلمي من قدماء الحكماء . وكان فيلسوفاً نصرانياً . ويحيى
النحوي البطريق هو الذي صنف كتاباً رذّبها وفيها على أفلاطون وأرسطو حين
هتكت النصرانية بقتله . وقال في شأنه أبو علي : « هو يحيى النحوي المموءة على النصرانية »

(١) Brochard : Etudes de p 323

(٢) التفتي . أخبار الحكماء .. ص ٢٢٢ الدكتور عثمان أمين : الرواقية ص ٢٢٨ .

(٣) الرازي محصل ، ص ٢٣ — تعليقات الطوسي .

(٤) Asin Palacios : Sens du mot Tehafot dans les oeuvres d'El Ghazali ; p. 1-2

وأكثر ما أوردده الامام حجة الاسلام الغزالي رحمة الله عليه في تهافت الفلاسفة. تقرير كلام يحيى النحوى ، ^(١) ويقول الشهرزورى « يحيى النحو الديلمي وهو غير يحيى النحوى الاسكندرى ، ثم لا يخرج كلام الشهرزورى بعد هذا عما ذكره البيهقى ^(٢) ولكن من المحتمل أن يكون يحيى النحوى هذا استمد نقده من كتاب سكستوس هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى من المؤكد أن كثيرا من آراء الشكاك نقل عن طريق شراح الأورجانون وخلال كتابات جالينوس على الخصوص .

ويذكر أيضاً عن جالينوس أنه نقد الشكاك ^(٣) . كما يقول الشهرزورى « إنه اشتغل بالتجربة وحكاية أصحاب التجارب ^(٤) ، فهل معنى هذا أنه نقل أيضاً الجانب الانشائي من آراء الشكاك إلى العالم الاسلامى ، وخاصة أن هذا الأخير كان تجريبياً ؟ يحتمل هنا كثيراً .

أما عن منطق الشراح اليونان متقدميهم ومتأخريهم فقد وصل إلى العالم الاسلامى . عرف المسلمون ثيوفرسطس وأوديموس وعرفوا القضايا والأقيسة الشرطية وكانوا أول من أشار إليها . أما عن الشراح المتأخرين فوصلت إلى المسلمين أبحاثهم وفيها أثر كبير للأفلاطونية الحديثة .

أما عن شروح اللاتين للمنطق الأرسططاليسى فلا يذكر مؤرخو الفلسفة الاسلامية شيئا عن ترجمتها للغة العربية ، غير أننى أستطيع أن أجزم بأن المسلمين ترجموا بعض هذه الشروح ، وأستند فى هذا إلى مخطوطة نادرة لأسعد بن علي بن هيثم البانيوى « رسالة فى المنطق ^(٥) » يقول المؤلف فى مقدمة كتابه إنه أراد

(١) البيهقى . تمة صيوان الحكمة ص ٢٤

(٢) الشهرزورى ، نزهة الأرواح وروضة الأفراح (نسخة مصورة مكتبة الجامعة) لوحة ١٨٢ ب

(٣) Brehier : Histoire de la philos-ophie ; J T P. (٣)

(٤) الشهرزورى روضة : لوحة ٩٩

(٥) البانيوى ، رسالة فى المنطق (نسخة مصورة — مكتبة جامعة فزاد الاول نمرة ٢٢٩٦) ألف هذا الكتاب

فى سنة ١١٣٤ هـ وقد أعدده للطبع وسأقوم بنشره قريبا مع دراسة مقارنة .

دراسة العلم اليوناني في مصادره فطلب الكتب الفلسفية يونانية كانت أو لاتينية حتى وجدها ثم أخذ في تعلم اللغتين على يد رجل رومي في القسطنطينية حتى أتقنها. ثم أراد بعد ذلك ترجمة الكتب الالهية والطبيعية الارسططاليسية — ولكن لما كانت هذه الكتب مستندة على القانون العقلي وهو المنطق — اضطر إلى البحث في المنطق أولاً — ثم أراد ترجمته وترجم بالفعل لإساغوجي « ليورفوروس الصوري » وقانغوريا ، وأكثر « باري أرمنياس » ،

ولكنه رأى أن يشرح قبل القيام بترجمة الأورجانون — ما صعب فهمه من هذه الكتب وأن يترك شرح الكتب السهلة منها . وأن يختصر ما فصل المؤلف من تلك الكتب السهلة .

ويذكر في فقرة أخرى أن كتابه هذا سيشتمل على خلاصة آراء حكماء اليونان المتأخرين ثم على خلاصة آراء اللاتين — وأنه سيضمن كتابه على الخصوص الشرح الانور للحكيم الكامل يوانس فوتنيوس . ويقتبس المؤلف كثيراً من شرح « توما اقوناس » ، « أي توما الاكوييني » ويعرض كثيراً من أقواله .

ولهذا الكتاب عندى قيمة كبيرة — أولاً : لأنه يثبت معرفة الإسلاميين لبعض الكتب اللاتينية وترجمتها — ثانياً : تزداد هذه القيمة في أن مؤلف الكتاب نفسه استند في تأليفه إلى الكتب اليونانية واللاتينية مباشرة — ثالثاً — أنه يحاول في كتابه أن يبين ما أضيف إلى الأبحاث الارسططاليسية من عناصر غير ارسططاليسية ^(١) .

وأخيراً يمكننا أن نقول إن المنطق الارسططاليسى دخل إلى العالم الإسلامى منذ زمن مبكر ، ثم توالى تراجمه وتكررت . ووصل بجمانه وبتزجابه أحياناً أبحاث أخرى غير ارسططاليسية أضافها الشراح اليونانيون من بعده من مصادر متعددة . ثم انتقل إلى العالم الإسلامى في وقت متأخر جداً التراث المنطقى اللاتينى ووقف مفكرو الإسلام أمام التراث الارسططاليسى مواقف متعارضة : أما

الهلينيون الإسلاميون — فانقسموا أمامه قسمين . القسم الأول : فلاسفة الإسلام ، وهم ليسوا في الواقع إلا شراحاً للتراث اليوناني وامتداداً للشرح الاسكندراني المتأخرين ، فقبلوه كوحدة فكرية كاملة واعتبروه قانون العقل الذي لا يتزعزع . وحاولوا التوفيق بين العناصر غير الارسططاليسية وبين منطق ارسطو : وهؤلاء هم الشراح الإسلاميون المشاؤون أو الأفلاطونيون المحدثون . القسم الثاني : فريق من الاصوليين والمتكلمين والمناطقة المتأخرين مالوا إلى الرواقية ورفضوا كثيراً من عناصر منطق ارسطو وهؤلاء هم الشراح الإسلاميون الرواقيون — ولكنهم لم يقفوا عند هذا الحد فحسب بل أضافوا أبحاثاً خاصة بهم — أما المتكلمون والاصوليون الأول فلم يقبلوا المنطق الارسططاليسي على الاطلاق وحاولوا اقامة منطق جديد بالكلية في جوهره . ووقف فقهاء أهل السنة والجماعة من المنطق الارسططاليسي بل من المنطق اليوناني على العموم موقف العداوة الثامة واصطنع بعضهم حجج الشكاك اليونانيين وأضاف إليها حججاً ابتدعوها ، ولكن كان لهم بجانب موقفهم الهادم موقف آخر انشائي .

وحارب الصوفية المنطق على العموم ، فهاجم السهروردي المنطق الارسططاليسي أشد هجوم وقام بمحاولة منطقية جديدة لاختصار منطق اليونان .

هذا هو موقف مفكري الإسلام من المنطق الارسططاليسي بل ومن المنطق اليوناني على العموم . وهو موضوع بحثنا . وسنبداً في الباب القادم في عرض موقف الشراح — مشائين كانوا أو رواقيين منه . ثم نتابع فيما يلي من الأبواب موقف طوائف الإسلام — التي ذكرناها آنفاً — منه ثم نبين آخر الأمر الدافع الحقيقي الذي دفع بالمسلمين إلى هذا النقد ، وأي طائفة من المسلمين يتمثل فيها هذا الدافع .

الباب الأول

المنطق الارسططاليسى بين أيدي الشراح والمخلصين الإسلاميين

الفصل الأول

مسائل المنطق العامة

بحث الإسلاميون إذن المنطق الارسططاليسى منذ وقت مبكر — ولكنهم لم يحشوه كما تركه مؤلف الاورجانون نفسه، بل خلال أبحاث مفسرة له أحيانا، ومكملة له تارة ومعارضة له طورا، بحيث يتحتم على باحث منطق الشراح الاسلاميين أن يعود إلى التراث المنطقي الهليني بعد أرسطو جميعه لكي يتبين مصادر هذا المنطق الإسلامى — على ما فى هذه الفترة الأخيرة، من تاريخ اليونان الفكرى من غموض. فقد ~~فقد~~ كثير من كتب هذا العهد الأخير، وخاصة لدى المدرسة الفلسفية الحقيقية الرواقية (— التى ظهرت بعد ارسطو والتى كان لها فى ميدان المنطق، كما كان لها فى بقية فروع الفلسفة الأخرى — تفكير خاص يرى بعض المؤرخين أنه يخالف الفكر الارسططاليسى) بحيث لا نستطيع بحث فلسفة الرواقيين ومنطقهم الاعلى ضوء دراسة غير مباشرة لنصوص غيرهم أو أعدائهم من فلاسفة اليونان . وعلى العموم إننا لا نستطيع أن نرد منطق الشراح الاسلاميين — إلى مصدر واحد — هو المنطق الارسططاليسى ، بل دخلت فى هذا المنطق عناصر مشائية وضعها تلامذة أرسطو من بعده، ودخلت فيه عناصر رواقية وأفلاطونية محدثة وأثرت عليه الدراسات اللغوية العربية أشد تأثير. وينبغى أن نقول إننا لا نستطيع مطلقا أن نرد أصول فيلسوف من الفلاسفة أو مذهب من المذاهب الفلسفية إلى مصدر فكري واحد، بل من المحتم أن يتأثر كل فكر إنسانى بتيارات متعددة وفكر مختلف

وانقسم الشراح الإسلاميون أمام هذا المنطق إلى فريقين — كما قلنا — فريق مشائي وفريق رواقى . أما الفريق الاول فلم ير — اللهم الا ابن رشد وأبو البركات البغدادى فى بعض الأجيان — فى هذا التراث أى تعارض أو تناقض، بل واجهوه بالمنهج التوفيقى *La Méthode syncrétiste* — هذا المنهج الذى كان ميزة الإسلاميين فى بحثهم لشتى نواحي المعرفة الانسانية — فلسفية كانت أو كلامية أو فقهية .

فاعتبر التراث المنطقى كله وحدة نادرة المثال لأرسطو فحسب . وعلى الرغم من أن الشراح المشائين الإسلاميين وصل اليهم أن بعض هذه المباحث ليست للعلم الاول ، إلا أنهم حاولوا فى تعسف وتكليف ظاهرين — أن ينسبوها إليه ويعلموا هذه النسبة بما ذكره المتأخرون من شراح أرسطو اليونانيين من ناحية وبما شاء لهم فكرهم أن يتخلوه من ناحية أخرى . وسنرى هذا بوضوح فى مبحث القياسات الشرطية . أما الفريق الرواقى فأخذ بأراء المدرسة الرواقية المنطقية فيما اختلفت فيه الرواقية مع الأرسططاليسية ، ولكنه لم يذكر أن هذه الآراء تعارض آراء أرسطو كما أنه لم ينسبها إلى أصحابها الأصليين . ولم يحاول أن يوفق بينها وبين الأرسططاليسية نفسها . كان هناك إذن اتجاهان متعارضان فى منطق الشراح يخالف أحدهما الآخر إلى أقصى الحدود . وسنرى هذا فى المسائل العامة التى سنعرض لها الآن والتى تكسّن مقدمات المنطق كعلم .

وأولى المسائل العامة التى دخلت فى منطق الشراح الإسلاميين ولم تكن فى تراث أرسطو ، واختلف المشاءون والرواقيون الإسلاميون فيها ، هى البحث فى طبيعة المنطق : هل هو جزء من الفلسفة أو هو مقدمة سابقة عليها ؟ لم يعط أرسطو فكرة صريحة عن هذه المسائل ولكن لاحظ المؤرخون أنه ليس ثمة مكان للمنطق فى تقسيمه للعلوم النظرية . ومن هنا استنتجوا أن المنطق عند أرسطو ليس جزءا من الفلسفة ولكن مقدمة فقط لها ^(١) . أما الرواقية فقد اعتبرت المنطق

جزءاً من الحكمة . فالحكمة عندها تنقسم إلى العلم الطبيعي والمجدل والأخلاق ، والمجدل هو المنطق .

لم يقف الشراح الإسكندريون أمام هذين الاتجاهين المختلفين موقف الجيرة والشك ، بل سرعان ما قاموا بالتوفيق بينهما متطابقين في ذلك مع منهجهم التنسيقي . فاعتبروا المنطق مقدمة للفلسفة وجزءاً منها في الوقت عينه . ويصور الخوارزمي ^(١) (٢٨٧ هـ - ٩٧٧ م) في كتابه مفاتيح العلوم هذا النزاع ، الفلسفة مشتقة من كلمة يونانية وهي « فيلاسوفيا » ومعناها محبة الحكمة ، فلما اعربت قيل فيلسوف ، ثم اشتقت الفلسفة منه — ومعنى الفلسفة علم حقائق الأشياء والعمل بما هو أصح . وتنقسم قسمين أحدهما الجزء النظري والآخر الجزء العملي .

ومنهم من جعل المنطق جزءاً ثالثاً غير هذين ، ومنهم من جعله جزءاً من أجزاء العلم النظري ومنهم من جعله آلة للفلسفة ومنهم من جعله جزءاً منها وآلة لها ^(٢) .

ويذكر هذا النزاع التهانوي في صورة تقترب من الخوارزمي فيقول « إعلم أنهم اختلفوا في أن المنطق من العلم أم لا : فن قال إنه ليس بعلم فليس بحكمة عنده إذ الحكمة علم . ومن قال بأنه علم اختلفوا في أنه من الحكمة أم لا . والقائلون بأنه من الحكمة يمكن الاختلاف بينهم بأنه من الحكمة النظرية جميعاً أم لا . بل بعضه منها — وبعضه من العملية . إذ الموجود الذهني قد يكون بقدرتنا واختيارنا وقد لا يكون كذلك . والقائلون بأنه من الحكمة النظرية يمكن الاختلاف بينهم بأنه من أقسامها الثلاثة أم قسم آخر . فن أخذ في تعريفها قيد الأعيان كما في التعريفات المذكورة لم يعد من الحكمة لأن موضوعه المعقولات الثانية التي هي من الموجودات الذهنية ^(٣) . ووجه الاختلاف بين كلام التهانوي وكلام الخوارزمي أن التهانوي

(١) أنى مدین فی معرفة هذا النص الى المرحوم الاستاذ الشيخ مصطفى باشا عبد الرازق وانظر أيضا كتابه

المشهور « التمهيد » .

- (٢) الخوارزمي . مفاتيح العلوم (المطبعة السلفية) ص ٧٩

(٣) التهانوي . كشف اصطلاحات الفنون ج ١ ص ٢٨

لا يذكر الرأي القائل بأن المنطق مقدمة للفلسفة وجزء منها في الوقت عينه .

فيورد صاحب كتاب جامع العلم الملقب بدستور العلماء^(١) كلام النهانوي بنصه ثم يردده صاحب كشف الظنون ولكن في أسلوب مختلف قليلا ويعرض أسعد بن علي بن عثمان^(٢) البانيوي في رسالة له عن المنطق الآراء الثلاثة عرضاً مفصلاً . فإذا كان يمكننا أن نستنتج من هذا أن مؤرخي العلم في العالم الاسلامي صوروا المشكلة تصويراً دقيقاً وعرضوا الآراء الثلاثة فإنه يتحتم عاينا الآن أن نذكر أثر تلك الآراء في مدرسة الشراح الاسلاميين .

أما عن الشراح المشائين - أمثال الفارابي (٢٥٣ هـ - ٩٥٠ م) وابن سينا (٤٢٨ هـ - ١٠٨٧ م) والساوي وغيرهم فلا نستطيع - وخاصة عند الأولين - أن نحدد فكرة ثابتة لهم عن طبيعة المنطق . فبما يعتبر الفارابي المنطق جزءاً من الفلسفة في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين فيقول : « إن موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون اما إلهية واما طبيعية وإما منطقية واما رياضية أو سياسية »^(٣) . ويردد الفارابي أيضاً القول بأن المنطق جزء من الفلسفة في كتابه « تحصيل السعادة »^(٤) .

ولكن الفارابي يعود في كتاب آخر إلى القول بأن المنطق آلة للفلسفة « وأقول لما كانت الفلسفة إنما تحصل بجودة التمييز ، وكانت جودة التمييز إنما تحصل بقوة الذهن على إدراك الصواب ، كانت قوة الذهن حاصلة لنا قبل جميع هذه . وقوة الذهن إنما تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق أنه حق يقين فنعتقده ، وبها نقف على الباطل أنه باطل يقين فنجتنبه ، ونقف على الباطل الشبه بالحق فلا نغلط فيه ، ونقف على ما هو حق في ذاته وقد أشبه بالباطل فلا نغلط فيه ولا ننخدع . والصناعة التي بها نستفيد هذه القوة تسمى صناعة المنطق »^(٥) .

(١) دستور العلماء . ٣٣ ص ٢٢٥ - ٢٣٨

(٢) البانيوي . رسالة في المنطق لوجه ٧ - ٩

(٣) الفارابي . الجمع بين رأيي الحكيمين (طبع مطبعة السعادة بمصر) ص ح - ٥١ .

(٤) الفارابي . تحصيل السعادة طبع حيدر آباد ص ٢٠ - ٢١

(٥) الفارابي . التثنية على سبيل السعادة (طبع حيدر آباد) ص ٢١

في هذا المقال إذن اتجاه إلى عهد المنطق آلة للفلسفة وقوة يقتدر بها على التفكير الصائب وعلى تجنب التفكير الخاطيء ، وهذا الاتجاه يخالف الاتجاه الأول الذى كان يعتبر المنطق قسما من صميم الفلسفة .

وقد كان للفارابى من الآثار العميق في المدرسة الاسلامية الفلسفية من بعده في هذه الناحية الشيء الكثير - بحيث نرى فكرته المضطربة عن طبيعة المنطق في كتب من جاءوا بعده . فإخوان الصفاء (ظهرت رسائل إخوان الصفاء في النصف الثاني من القرن الرابع) يقسمون العلوم الفلسفية إلى أربعة أنواع : « أولها الرياضيات والثاني المنطقيات والثالث العلوم الطبيعية والرابع العلوم الألهيات »^(١) ويقولون في مكان آخر : « وأما العلوم الفلسفية فهي أربعة أنواع منها الرياضيات ومنها المنطقيات ومنها الطبيعية » .

ومع عد إخوان الصفاء المنطق جزءا من الفلسفة فانهم يفردون فصلا للمنطق عنوانه « فصل في أن المنطق أداة الفيلسوف »^(٢) جاء فيه : « واعلم بأن المنطق ميزان الفلسفة ، وقد قيل إنه أداة الفيلسوف ، وذلك أنه لما كانت الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة صار من الواجب أن يكون ميزان الفلسفة أصح الموازين وأداة الفيلسوف أشرف الأدوات »^(٣) .

أما ابن سينا فترى في كتاباته أيضا اضطرابا شديدا ، فينبأ يذكر في إحدى رسائله : « العلم الذى هو آلة للانسان موصلة إلى كسب الحكمة النظرية والعملية واقية عن السهو والغلط في البحث والروية . : » يذكر بعد ذلك بأن المنطق من الحكمة ويذكر في كتاب آخر أن أقسام العلوم النظرية أربعة : « العلم الطبيعى والعلم الرياضى والعلم الألهى والعلم الكلى »^(٤) ثم يجمع ابن سينا بين الرأيين في الشفاء فيعتبر المنطق

(١) إخوان الصفاء . الرسائل (طبع المطبعة العربية بمصر سنة ١٩٢٨ م) ج ١ ص ٢٣

ح (٢) إخوان الصفاء . الرسائل ج ١ ص ٢٤٢

(٣) ابن سينا : منطق المشرقين : ص ٨

(٤) ابن سينا . رسالة في أقسام العلوم العقلية الرسالة التاسعة في أقسام العلوم العقلية لابن سينا من مجموعة

الرسائل (مطبعة كردستان العلمية بمصر ١٣٢٨ هـ) .

مقدمة للفلسفة وجزءاً منها في الوقت عينه ^(١) وهذا الرأي الأخير يأخذه الشراح المشاؤون جميعاً .

ولكن من الخطأ القول بأن الفكرة الرواقية أهملت أو أنها عرضت فحسب لدى بعض مؤرخي العلوم كراى من الآراء . بل إن هناك كتباً منطقية عدة ألقت طبعاً للرأى الرواقى في هذه المسألة . واستند في هذا إلى فقرة لابن خلدون يؤرخ فيها للمنطق لدى المتأخرين . يقول : إن المتأخرين لم ينظروا في المنطق على أنه آلة للعلوم بل اعتبروه من حيث أنه فن بذاته ، وإن أول من تكلم فيه على هذا النمط هو فخر الدين الرازى (٦٠٦ هـ) ومن بعده ، أفضل الدين الخوجى ، ^(٢) (توفى يوم الأربعاء خامس شهر رمضان سنة ٦٤٦) وليس لدينا مع الأسف شيء من كتب هؤلاء المفكرين المنطقية لتوضح لنا المسألة توضيحاً أكثر .

ويتصل بهذه المسألة مسألة ثانية على جانب من الخطورة : وهى أن أرسطو لم يقتصر على جعل المنطق صورياً بل تعرض لمباحث مادية . فاعتبر المنطق عنده صورياً ومادياً في وقت واحد . وهذا ما يعبر عنه البانيوى بالمنطق المستعمل والمنطق المعلم . ولكن الرواقين أرجعوا المنطق إلى صورية بحتة ، وتابع كثيرون من الأسلاميين هذا الاتجاه الأخير . وهذا ما يردده ابن خلدون في فقرته الهامة في مقدمته ، فيقرر أن المتأخرين غيروا اصطلاح المنطق وأن من هذا التغير ، تكلمهم في القياس من حيث إنتاجه للطلاب على العموم . لا بحسب مادته ، وحذفوا النظر فيه بحسب المادة — وهى الكتب الخفية ، البرهان والجدل والخطابة والشعر والفسطة ، ^(٣) ونرى هذا في شروح إيساغوجى جميعها وفي حاشية العطار على الخيصى ^(٤) . بل إن الساوى يذكر مع تأثيره الشديد بابن سينا في كتابه أنه سيقصر فقط على عرض طريق اكتساب التصور والتصديق الحقيقين وهما الحد والبرهان ، وأنه لن يبحث على

(١) ابن سينا . الشفاء — (نسخة مصورة — مكتبة الجامعة المصرية م ٢٦٠٠) لوحة ٤ ب .

(٢) ابن خلدون . مقدمة ص ٣٤٤ .

(٤) حاشية العطار على الخيصى . (طبعة القاهرة ١٣١٨ هـ) لم يبحث إلا في التصور والتصديق .

الجدل والخطابة والشعر لأنهما لا يفيدان اليقين المحض^(١).

المسألة الثالثة : ويتصل بصورية المنطق ومادته مسألة محتويات الاورجانون

وأقسامه، فقد كان الاورجانون يشمل عند أرسطو المقولات والعبارة والتحليلات.

الأولى والتحليلات الثانية والجدل والسفسطة . ولكن شراح أرسطو اليونانيين.

أضافوا إليها الشعر والخطابة . ووضع المتأخرون من الشراح الإسكندرانيين.

إيساغوجي مقدمة لهذه الكتب ، وتابعهم الشراح المشاؤون الإسلاميون . غير

أن المتأخرين من المناطق أو الشراح الرواقين لم يأخذوا بهذا الرأي ، بل كان لهم

رأى يخالف الاثنين ويتفق مع نظرتهم العامة عن المنطق — المذهب الصوري.

البحث — فحذفوا كما قلنا التحليلات الثانية والجدل والخطابة والشعر والسفسطة.

وهي التي تبحث في مادة المنطق . ويبدو الأثر الرواقى هنا واضحاً تمام الوضوح .

المسألة الأخيرة العامة التي ينبغي بحثها هي تقسيم المواد المنطقية نفسها في كتب.

الشراح الإسلاميين — فإن هذه الكتب تبدأ بالتقسيم المشهور للعلم إلى تصور وتصديق.

والطريق التي تتوصل به إلى التصور هو الحد وإلى التصديق هو القياس والمنطق هو

هذان المبحثان . وقد نقل اللاتين هذا التقسيم عن العرب يقول : St. Thomas :

“Apud Arabes prima operatio intellectus vocatur imaginatio

secunda autem vocatur fides, ut patet ex verbis commentat-

oris,, in III de Anima; de Ver., 9. 14, a.

أى أن العملية العقلية الأولى عند العرب هي التصور بينما العملية الثانية هي التصديق.

ويعرف هذا تماماً من كلمات الشارح على الكتاب الثالث لعلم النفس . وهذا الشارح

هو ابن رشد — يقول : Albert le Grand :

“Averroës, in commentario libri de Anima tangit intellectum

qui est ut fides, et intellectum qui est ut formatio ,, Sum

de Creat, II, 9. 54, a. 1, 9. 2, Obj. 6.

(١) لادى . جاز الصرية . ص ٢

H-Chenou : Revue des sciences philosophiques et théologiques (1938) XXVII.

p. 61 — 68.

«أى أن ابن رشد فى شرحه على كتاب النفس يبحث فى العملية العقلية التى هى التصديق — والعملية العقلية التى هى التصور» .

انتقل اذن تقسيم المنطق إلى تصورات وتصديقات إلى اللاتين عن طريق مفكرى الإسلام وكان له أثر كبير فى دراستهم للمنطق . ولكن لايعتينا هذا الآن بقدر ماتعينا مشكلة من أدق المشاكل وهى تحديد المصدر الذى استمد منه الإسلاميون هذا التقسيم ، اختلف باحثو المنطق الإسلامى فى هذه المسألة اختلافا كبيرا — ولكن لم يصل واحد منهم إلى نتيجة حاسمة . غير أن رأى السائد هو أن فكرة التقسيم رواقية المصدر ، وأن الإسلاميين استمدوا هذا التقسيم من الرواقية ^(١) .

وهذه الفكرة منقوضة من أساسها لسبيين : أولهما أن المنطق الرواقى منطق حسى لايعترف إلا بوجود الأشخاص ، وهذا هو الاتجاه الإسمى عند الرواقية وينكر استناد الماهيات إلى الجنس والفصل ، والحد عند الرواقية — هو تحديد الصفات الخاصة لكل موجود فقط ^(٢) . وهذا الاتجاه يخالف جوهر نظرية التصور كما يفهمها المشاؤون الإسلاميون . هذا من ناحية — ومن ناحية أخرى ، وهذا ما يحسم البحث فى المسألة نهائيا ، اننا نجد فكرة تقسيم العلم إلى تصور وتصديق لدى أرسطو — فهو يبدأ الفصل السادس من المقالة الثالثة من كتاب النفس بقوله « أن العلم ينقسم إلى تصور وتصديق » ^(٣) وهذا ما يجعلنا نجزم بأن التقسيم المذكور أرسطوطاليسى بحت .

غير أنه ينبغى أن نلاحظ أن الرواقين أنفسهم قبلوا فكرة التقسيم إلى تصور وتصديق ، ولكنهم لم يقبلوا جوهر هذا التقسيم بل صوروه — كما قلنا — فى صورة مذهبهم الاسمى . وهنا نجد أنفسنا أمام مشكلة أخرى : هل عرف الشراح الإسلاميون مذهب الرواقين فى التصور؟ أمّا عن الشراح المشائين الإسلاميين — فلا نجد خلال أبحاثهم أثرا للرواقية فى هذه الناحية . ولكن يتبين لنا خلال أبحاث

Brochard : Etudes de phil. anc. et mod. p. 221 (١)

Aristote : De l'âme , (traduction Par Tricot, Paris 1936) L. I. p. 124 (٢)

المتكلمين والأصوليين الذين بحثوا في المنطق الارسططاليسى بعض العناصر الرواقية ومع أن كتب غفر الدين الرازى المنطقية لم تصل إلينا، إلا أننا نستطيع أن نرجع — طبقاً لفقرة ابن خلدون السالفة الذكر — وبعض الفقرات المنطقية الباقية لنا في كتبه الكلامية ^(١) — وجود جانب كبير من الآراء الرواقية في منطقهم .

وسنبحث في الفصلين القادمين موقف الإسلاميين من مباحث التصور والتصديق عند اليونان — ارسطو ومن بعده — وما أضاف الإسلاميون من أبحاث . ولكن ليس معنى هذا أننا سنقوم بعرض كامل مفصل للمنطق الارسططاليسى في مدرسة الشراح ، بل سنعالج فقط نقطة غامضة في تاريخ المنطق عند الشراح الإسلاميين .

(١) غفر الدين الرازى « المباحث الشرقية » (مطبعة حيدرآباد) ج ١ ص ٤٩٩

الفصل الثاني

مبحث التصورات

منطق الشراح ينقسم — كما قلنا إلى قسمين : التصور والتصديق .
وبواسطة التعريف تتوصل إلى التصور وبواسطة القياس تتوصل إلى التصديق
فأهم مباحث التصورات إذن هو الحد كما أن أهم مباحث التصديقات هو القياس .
وسنبحث في هذا الفصل مبحث التصورات — ومبحث التصورات يشمل أقساما
ثلاثة : أولا — البحث في الالفاظ من حيث صلتها بالمعاني ثانيا وبلى هذا، البحث في
المعنى في ذاته . فإذا ما تكون لدينا هذان القسمان — البحث في اللفظ والبحث
في المعنى — تكامل لنا عنصرا الحد . فنصل بذلك إلى القسم الثالث الجوهرى من
التصورات . ونحن في بحثنا لهذه الأقسام سنحاول على الخصوص توضيح المسائل
الآتية :

أولا — العناصر التي أضافها الشراح الإسلاميون . فقد أضاف الإسلاميون
بعض الأبحاث وخاصة اللغوية منها — والتي لا نجد لها شيئا لا في منطق أرسطو
ولا في منطق الشراح اليونانيين .

ثانيا — سنعرض العناصر الرواقية المنطقية التي دخلت في منطق الشراح
الإسلاميين والتي تكون هي والعناصر الخاصة والإرسططاليسية منطقهم .
ثالثا — سنحاول أن نبين أثر بعض مباحث التصورات في مباحث اللغة
والأصول ولا تظهر هذه المسائل بوضوح بقدر ما تظهر في أول أقسام التصورات
وهي مباحث الالفاظ .

وسنعرض الآن لمباحث التصورات على التوالي موضحين تلك العناصر التي
ذكرناها على الخصوص . وأول مباحثها كما قلنا هو مبحث الالفاظ .

مباحث الالفاظ : وجاءت صلة تلك المباحث بالمنطق على العموم وبالتصورات
على الخصوص من أن التصور — كما يعرفه المنطقة — هو إدراك المفرد والمفرد

ليس إلا لفظاً — وتحت تأثير هذا أخذ الإسلاميون يتدارسون الألفاظ دراسة واسعة لم يبحثوا من قبل صاحب الأورجانون معطين هذا بأنهم لن يبحثوا في اللفظ في ذاته بل في اللفظ من حيث صلته بالمعاني . هذه فكرة تسود فريق الشراح الإسلاميين جميعهم ، نجدها عند ابن سينا والغزالي كما نجدها عند المتأخرين . ولم يشذ عن ذلك سوى أبي البركات البغدادي ، فقد تنبه أبو البركات إلى أن هذه الأبحاث غريبة عن منطق أرسطو فانكر أن يكون موضوع المنطق ، الألفاظ من حيث تدل على المعاني لأن هذا هو علم اللغات ،

أما صلة المنطق باللغة فهي صلة عرضية كدخول اللغة في سائر العلوم والصناعات ويشبه هذا القول بأن الكتابة من المنطق لأن المنطق يكتب في الكتب . ومع أن أبا البركات لا يوافق على اعتبار مباحث الألفاظ من المنطق إلا أنه يبحثها أيضاً في كتابه ويبدأ هذه الأبحاث اللفظية كما تبدأ كتب المنطق الأخرى بالبحث المشهور ، دلالة الألفاظ على المعاني ،^(١) والبحث في الألفاظ عند المسلمين ينظر إليه من خمسة أوجه :

- أولاً — من ناحية دلالة اللفظ على المعنى .
- ثانياً — من ناحية قسمة اللفظ إلى عموم المعنى وخصوصه .
- ثالثاً — النظر في اللفظ من حيث الأفراد والتركيب .
- رابعاً — النظر في اللفظ نفسه .
- خامساً — نسبة الألفاظ إلى المعاني .

أولاً — دلالة الألفاظ على المعاني : هو أول ما يبدو لنا في كتب الشراح الإسلاميين من الأبحاث اللفظية — ويضع الشراح الإسلاميون رواقين كانوا أو مشائين متقدمين كانوا أو متأخرين هذا التقسيم في مقدمة أبحاثهم ماعداً بعض المناطقة القلائل أمثال أبي الصلت الداني في كتابه تقويم الذهن^(٢) فإنه لم يبحث في دلالة الألفاظ على

(١) أبو البركات البغدادي . المعتبر (طبع دائرة المعارف النظامية بالهند) ج ١ ص ٢

(٢) أبو الصلت الداني . تقويم الذهن (طبعة مدريد سنة ١٩١٥) لم يذكر الداني في كتابه مباحث الألفاظ ومباحث الجزئ والكل والذاتي والعرضي — ولم يتكلم في قوانين الحد .

المعاني — ويتكون هذا البحث في إيجاز عما يأتي : دلالة اللفظ على المعنى ينظر إليها من ثلاثة أوجه . أولاً — دلالة المطابقة — وهي دلالة اللفظ على المعنى الذي وضع له كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق ودلالة البيت على مجموع الجدار والسقف . ثانياً — دلالة التضمن وهي دلالة على جزء من أجزاء المعنى المتضمن له كدلالة الإنسان على الحيوان أو على الناطق وحده وكدلالة البيت على الجدار أو السقف . ثالثاً — دلالة الالتزام — وهي استتباع أمر يكون ملازماً له ولكن خارجاً في الوقت عينه عن ذاته — كدلالة السقف على الجدار والمخلوق على الخالق . ويسمى السهروردي دلالة المطابقة بدلالة القصد والتضمن بالحيلة والالتزام بالتطفل .
توسع الشراح المسلمون وخاصة المتأخرون منهم في هذه الأبحاث وبنوا عليها تفرعات لغوية كثيرة — ولكن ما هو المصدر — الذي استمد منه المسلمون هذا التقسيم ؟

إن من الثابت أن المنطق الأرسططاليسي لم يعرفه ، كما لم يعرفه منطق الشراح المليونانيين . أما ما إذن إحداه ثلاثه : أولاً . أن المسلمين ابتدعوا هم تحت تأثيرات لغوية هذا التقسيم ثانياً . أنهم استمدوا هذا البحث من الرواقية خاصة وقد وصلتنا عن الرواقية فكرة الدلالة ، أو المدلول ، فمن المحتمل أن تكون فكرة الدلالة عند المسلمين تمت بسبب إلى بعض هذه المباحث ، وإن كنا لانستطيع أن نجزم بالمسألة إلى أى درجة من درجات اليقين . ثالثاً — وهو الأرجح للاحتمالات — أن المسلمين استمدوا أو عرفوا هذه الفكرة — أى فكرة الدلالات — من الرواقية مع وجود فكرة أخرى عن هذا البحث لديهم . ويثبت هذا أن بعض المناطق يبحثون في بيان معنى الدلالة عند المناطق وعند النحاة واختلافه عند كل فريق منهم : فالدلالة عند المناطق « كون الشيء بحيث يلزم من تصوره تصور شيء آخر » وتنقسم هذه الدلالة المنطقية إلى الدلالة على المعنى الحقيقي (مطابقة) والدلالة على جزء المعنى (تضمن) والدلالة على لازم المعنى (الالتزام) . وللنحاة تعريف آخر للدلالات يخالف التعريف المنطقي فيعرفون الدلالة بأنها « فهم المعنى من اللفظ

المستعمل فيه ، فإن المعنى مو كان. ضوعا للفظ فهو مطابقة ، وإن كان موضوعا لجزئته فهو تضمن ، وإن كان خارجا عنه فهو التزام . ومن الممتنع عند أهل العربية اتحاد هذه الدلالات في استعمال واحد كما هو الحال عند المناطقية^(١).

يتبين لنا من هذا أن المسألة بحثت من وجهتين مختلفتين وأنه كان للأعلاميين تفكير خاص فيها . ويرجح أن تكون فكرة الدلالة المنطقية دخلت إلى الشراح الاسلاميين من المنطق الرواقى .

(أما القسمة الثانية من مباحث الألفاظ فهي قسمة اللفظ بالنسبة إلى عموم المعنى وخصوصه ، أى انقسامه إلى جزئى وكلى . فالجزئى ما يمنع تصويره من وقوع الشركة فيه . والكلى ما لا يمنع تصويره من وقوع الشركة فيه . أثر هذا البحث على متأخرى الأصوليين فى كتابتهم عن الخاص والعام . نجد هذا بوضوح لدى الأمدي ^(٢) وهو أصولى أرسططاليسى . كما نراه لدى ابن الحاجب ^(٣) وصاحب مسلم الثبوت ^(٤) والزركى ^(٥) .

وتقسيم اللفظ إلى جزئى وكلى تقسيم أرسططاليسى بحث ^(٦) وقد تابع الشراح المشاؤون هذا التقسيم . وإن كان بعض الأصوليين يشيرون فيه بعض المشاكل اللغوية التى لم يحثها أرسطو . ومن أهم هذه المشاكل — اتصال الألف واللام بالاسم المفرد هل يجعله يفيد الاستغراق والعموم ، فإذا ما قلنا الإنسان خير من الحيوان والرجل خير من المرأة ، هل تعتبر هذه الأسماء لا تقتضى الاستغراق بمجرد أنها مفردة . ولكن توصلنا إلى عموميتها لوجود قرينة تثبت هذا العموم وهى تفضيل الانسانية على الحيوانية والذكورة على الأنوثة ، انفق الأصوليون على هذا ينها يرى المناطقية .

(١) عبد الدين عبد الشكور . شرح سلم بحر العلوم (طبع دهل بدون تاريخ) ص ٤٢

(٢) الأمدي . الأحكام فى أصول الأحكام ج ٢ ص ٩٢

(٣) ابن الحاجب . مختصر المتبى (طبعة القاهرة بدون تاريخ) ص ١٠٤

(٤) البارى . مسلم الثبوت (طبعة القاهرة بدون تاريخ) ج ١ ص ١٩٤

(٥) الزركشى . البحر المحيظ (مخطوط) الجزء الاول — مبحث الخاص والعام

(٦) Hamelin : Le système D. Aristote. p. 129

أن اللفظ الكلى يقتضى الاستغراق بمجردة ولا يحتاج إلى قرينة زائدة فيه . وعلة الاختلاف وهى مسألة على جانب من الدقة أن الأصوليين يرون أن الاسم المفرد — أى الانسان أو الرجل — لا يقتضى الاستغراق لأنه موضوع بإزاء الموجودات الشخصية فهو صورة منها . فهو اذن جزئى مالم توجد صفة أو قرينة ترتفع به إلى مقام العموم . أما المناطقة فيعتبرون الانسان على أنه مثال مجرد للإنسان الجزئى أو هو مجموعة الصفات التى تطلق على الانسان فهو اذن كلى بذاته ^(١) .

أما القسمة الثالثة للألفاظ : فهى تقسيم اللفظ من حيث الأفراد والتركيب فينقسم اللفظ إلى مفرد ومركب . فالمفرد هو ما يدل جزؤه على جزء معناه ، والمركب ما لا يدل جزؤه على جزء معناه ^(٢) . استمد الاسلاميون هذا التقسيم من أرسطو ^(٣) . ولكنهم لم يتوقفوا عند مجرد الفكرة الارسططاليسية . بل اعتبر المتأخرون من الشراح القسمة ثلاثية لاثنائية — مفرد ومركب ومؤلف . والفرق بين المركب والمؤلف أن المركب هو ما يدل جزؤه على معنى ليس جزء معناه . ومؤلف وهو ما يدل جزؤه على جزء معناه . ثم ينقسم المركب إلى المركب الاضافى كغلام زيد — والمركب التقييدى كحيوان ناطق — والمركب الاسنادى كزيد قائم — وتحت المفرد الاسم والفعل والحرف ^(٤) . لا شك أن هذه أبحاث لغوية بحثة ، استند الاسلاميون فى بحثها إلى ما اعتقدوه من وجود صلة وثيقة بين المنطق واللغة ، وانتهج لنا هذا تفكيراً منطقياً لغوياً دقيقاً .

أما القسمة الرابعة للألفاظ : فهى اللفظ فى نفسه ، وهى تتصل بالقسمة الثالثة تمام الاتصال — وقد ذكرناها آنفاً — وهى انقسام المفرد إلى اسم وفعل وحرف . وقد أهمل ابن سينا ذكر هذا التقسيم فى باب التصورات فى الشفاء ومنطق المشركين ، وألحقه فى الكتاب الأول بمباحث العبارة ولكنه فى النجاة ألحقه

(١) العزالى . معيار العلم (طبعة القاهرة سنة ١٩٤٦ م) ص ١٥

(٢) شرح سلم بحر العلوم ص ٤٣

(٣) Aristotle: Herm. 16a, 17 - 16b, 21

(٤) حاشية الباجورى على السلم . ص ٢٣

بمباحث التصورات^(١). والسبب الذى دعا ابن سينا إلى بحثه فى باب القضايا أن القضية عند أرسطو لا تتكون إلا من هذه العناصر الثلاثة الإسم والفعل والحرف — أو على حد تعبير المناطق — من اسم وكلمة وأداة. أما أغلب المناطق المتأخرين فبحثوا هذا التقسيم فى باب التصورات^(٢) ولكن لا يختلف بحتم للوضوح نحن بحث ابن سينا، وإن كان ابن سينا نفسه لا يتوقف عند التقسيم الأرسطى لى بل يحاول أن يقارن مقارنة دقيقة بين هذا التقسيم وتقسيم النحاة للجملة.

أما موجز تقسيم اللفظ فى نفسه فهو أن الإسم لفظة دالة بتواطىء مجردة عن الزمان وليس واحد من أجزائها دالا على الإنفراد^(٣)، أى أن الإسم لا يدل أية دلالة على زمان من الأزمنة الثلاثة كما أن أى جزء من أجزائه لا يدل على شيء على الإطلاق، ففى قولنا «الإنسان» لا يوجد جزء من أجزائه يراد به جزء من المعنى إذا كان المقصود بهذا اللفظ تحديدنا لجملة لفظ إنسان. أما الكلمة فهى لفظ مفرد يدل بالوضع على المعنى وعلى زمان ذلك المعنى. ثم يقارن ابن سينا بين الكلمة عند المناطق والفعل عند النحاة. ويقرر أنه ليس من المحتم أن يكون كل فعل عند النحاة كلمة عند المناطق، لأن المضارع غير الغائب أى المتكلم والمخاطب فعل عند النحاة ولا يعتبر كلمة عند المناطق، لأن المضارع غير الغائب مركب والمركب غير كلمة^(٤).

وينقسم كل من الإسم والكلمة إلى قسمين: (١) محصل وغير محصل (٢) وإلى ما هو قائم وما هو مصرف. ويلاحظ ابن سينا أن العربية لم تعرف الأسماء والكلمات غير المحصلة أى المعدولة وأنها تعرف فقط فى اليونانية والفارسية ولذلك لا نجد أمثال هذه الكلمة إلا فيما نقل عن اليونان من فلسفة وغيرها^(٥).

(١) ابن سينا، النجاة (القاهرة ١٣٣٦) ص ١٦

(٢) شرح مطالع الأنوار ص ٢٧

(٣) ابن سينا، الففاء (نسخة مصورة، جامعة فواد) لوحة ٣٨ أ.

(٤) المصدر نفسه، لوحة ٣٩ أ و ب.

(٥) أبو القلت الدائى، ترويض الذهن ص ١٥.

ويردد هذا أيضاً أبو الصلت الداني ، أما غير المحصل من الاسم والكلمة فغير موجود في لساننا هذا إلا مبتدعاً مولداً — ومعناه العام رفع الشيء من أمر موجود كما يقول في السماء لا خفيفة ولا ثقيلة ،^(١) كما يلاحظ أيضاً أن الكلمة القائمة ليس لها نظير في العربية . بل أن العرب يستعملون كلمات المستقبل بمعنى الحال ، فمثلاً — إذا قلنا زيد يمشي — نقصد أنه يمشي في الحال . وأحياناً يستعير العرب للزمن الحاضر الزمن الماضي فيقولون زيد صبح ، أي أتاه البرء في الحال ، أما المصرفة فهي ما تدل على أحد الزمانين اللذين يتوسطهما الحاضر — أي الماضي والمستقبل^(٢) .

نرى من هذا أن الشراح يحاولون أن يدخلوا بتلك التقاسم الأرسططاليسية في صميم المسائل اللغوية — ودعا استناد هذه الأبحاث إلى اللغة اليونانية أن قام من علماء أهل السنة من نادى بأن المنطق اليوناني يستند إلى خصائص اللغة اليونانية فهو منطقها — ومن ثمت فلا حاجة للمسلمين به — لأن تراكيب العربية تخالف تراكيب اليونانية وهذا الاعتراض وجيه إلى حد كبير يدل على عمق فهم المسلمين لما بين اللغة اليونانية والمنطق اليوناني من صلة .

التقسيم الخامس . في نسبة الألفاظ إلى المعاني — وهذا التقسيم أثر وتأثر بالدراسات اللغوية العربية مع أنه في جوهره أرسططاليسي . فالألفاظ تنقسم من حيث نسبتها إلى المعاني إلى المتواطىء والمشارك والمترادف والمتزايل . وقد توسع الإسلاميون في هذا البحث . لكن لا في جوهره بل في ابتداع أقسام جديدة يمكن ردها ببساطة إلى الأقسام الرئيسية التي وضعها أرسطو . هذا من ناحية — ومن ناحية أخرى إن لهذا البحث صلة كبيرة بالمباحث الأصولية . فالأصوليون كتبوا أبحاثاً طويلة في الترادف والإشتراك ، ففريق منهم أنكر وجود الترادف في اللغة العربية ، وأخذوا يذكرون اشتقاقات مختلفة للألفاظ المترادفة^(٣) . لا يوافق

(١) أبو الصلت الداني . تقويم النعم من ١٥

(٢) الشفا . لوحة ٣٩ ب — البصائر التصيرية ص ٤٦

(٣) غر الدين الرازي . المحصول (مخطوطة لم تنشر) الباب الرابع في أحكام الترادف والتوكيد .

نفر الدين الرازي على هذا. ويقرر أن عمل الإشتقاقين هذا ليس إلا تعسفا لا يقبله عقل ولا نقل . ثم يأخذ في شرح الدواعي إلى الترادف وهي أولا : تعدد الوضع وتوسيع دائرة التعبير وتكثير وسائله ، وهو ما يسميه النحاة وأهل اللغة بالافتنان أو تسهيل مجال النظم والنثر ، وأنواع البديع وقد يحصل به التجنيس والتقابل والمطابقة . ثانيا : تسهيل تأدية المقصود بإحدى العبارتين عند تساوى الأخرى .

أما حجج الذين أنكروا الترادف فهي حجتان : الأولى أنه يؤدي إلى الاختلاف في الفهم ، فقد يعلم الانسان لهذا المعنى لفظا ويعلم الآخر لفظا آخر — ومع تأدية اللفظين لمعنى واحد فلا يعلم كل واحد منهما أن لفظ الآخر يدل عليه — وحينئذ يتعذر التفاهم بينهما . الحجة الثانية : أن الاسم المترادف يتضمن تعريف المعروف وهو خلاف الأصل . وأنكر الحكيم الترمذى — وهو صوفي ممتاز — الترادف في كتاب له على جانب من الأهمية هو الفروق ومنع الترادف (١) .

حل بعض المتكلمين المسألة حلا وسطا . فالألفاظ المترادفة هي ألفاظ يشرح بعضها بعضا ، الجلى منها يشرح الخفى — فهي ليست إلا نوعا من الحد — لأن الحد هو تبديل لفظ خفى بلفظ أوضح منه تنبيها للسائل (٢) .

وتعرض أيضا اللفظ المشترك لما تعرض له اللفظ المترادف — هل نجيذه أم لا نجيذه ، هل نتوصل به إلى المقصود أم لا نتوصل ، هل كلمة قُرء مشتركة بين الحيض والطهر أم إنها لواحد منهما فقط ؟ اختلف الأصوليون في هذا اختلافا شديدا (٣) .

(١) هذا الكتاب مصور في دار الكتب — ويجادل الترمذى في هذا الكتاب أن يثبت أنه ليس في العربية مترادفات وادى هذا رأى إلى وجود بعض الخلاف بين الترمذى والاحناف لأنه إذا كان الأحاف يرون مثلا أن القول « الله أجل » في مدخل الصلاة يحزى المصلى لأن أجل تودى معنى أكبر فإن الترمذى لا يرى هذا جلي يقرر « وجود اختلاف المعنى بين اللفظين » .

(٢) المحصول الرابع — الباب الرابع .

(٣) نفس المصدر ، الباب الخامس في الاشتراك .

يمكننا أن نقرر إذن: أن مسألة المترادف والمشتراك كانت على جانب كبير من الأهمية لدى علماء الأصول . وما لا شك فيه أن الأصوليين الأرسططاليسيين أى الذين كتبوا مقدمات كلامية ، فى أول أبحاثهم تأثروا بالمنطق الأرسططاليسى . ولكن ليس معنى هذا أن هذا التقسيم كان غريبا عن المسلمين . إننا لانستطيع أن ننكر وجود أسماء مترادفة ومشاركة ومتزايلة فى لغة من اللغات ، ولكن الأصوليين الأرسططاليسيين اكتسبوا من أرسطو استقرار التقسيم واتجاههم به اتجاها منطقيا .

إلى هنا تنتهى مباحث الألفاظ من منطق الشراح الاسلاميين . وقد تبين ما قلناه من أن الشراح الاسلاميين لم يقفوا عند حد العناصر الأرسططاليسية ، بل أضافوا أبحاثا خاصة بهم وأبحاثا أخرى رواقسة ، ومنزجوا هذين العنصرين بالعنصر الأرسططاليسى ، ويكون هذا المزيج دائما منطق الشراح الاسلاميين .

مبحث المعنى فى ذاته : ويتصل بهذا البحث السابق ، مبحث المعانى ، لأن اللفظ كما قلنا لا يشتغل به المنطق إلا من حيث صلته بالمعنى . فالمعنى من حيث هو ثابت فى نفسه هو الغاية من البحث فى اللفظ مع العلم بأن المعنى تدل عليه الألفاظ ، إذ من البديهي أننا لا نستطيع تعريف المعنى بدون اللفظ . وقد خلا هذا البحث عند الشراح الاسلاميين من الأبحاث اللغوية ، لأن طبيعته نفسها تستلزم هذا الخلو ، إذ هو بحث فى المعنى فى ذاته ومخلت فى هذا البحث ، كما هو مقرر ، عناصر غير أرسططاليسية ، وسنحدد مكان تلك العناصر فى ثنايا مناقشتنا لهذه المباحث .

نسبة المعانى إلى مداركنا : وأول ما تلقاه من تلك المباحث هو نسبة المعانى إلى مداركنا ، أو بمعنى أدق كيفية الحصول على تلك المعانى . إننا نتوصل إلى تلك المعانى عن طريقين : طريق الاحساس وطريق الاستدلال العقلى^(١) . وليس هذا المبحث فى الواقع منطقيا فى ذاته ، بل هو يتصل بنظرية المعرفة ويعالجها الاسلاميون علاجاً ميتافيزيقيا بحثا يتصل بأفلاطون من ناحية ، وبالأفلاطونية المحدثة من ناحية أخرى . وليس يهنا هنا عرض تلك المباحث الميتافيزيقية وبحوثها ، ولكن أحب

أن أشير إلى أنه يتصل بتقسيم الموجودات إلى محسوسة ومعقولة ، تقسيم آخر يشترك فيه أيضاً المنطق والميتافيزيقا وهو تقسيم الموجودات إلى شخصية معينة ، أى (الموجودات الجزئية) وإلى أمور عامة ، أى (الكليات) . أما الأولى فتتوصل إليها بالاحساس ، ومن أمثلتها زيد وعمرو وهذا الفرس وهذه الشجرة وهذا النجم وهذا السواد وهذه الإرادة ، لأن التشخيص والتعيين يطرأ على الأعراض والجواهر ويختلف عين كل واحد من هذه الأعيان عن عين الآخر . ولكن ليس معنى تخالفها أنها لا تتشابه من وجوه ، بل هي في الواقع تتشابه ، فالفرس والانسان يتشابهان في الحيوانية ، وهذه الأمور المتشابهة هي الأمور الكلية العامة . ثم قد تتشابه بعض الأفراد المتشابهة في تلك الأمور الكلية العامة في أمور أخرى خاصة بها كتشابه زيد وعمرو وغيرهما في البياض أو زرقة العينين . ومن هنا انقسمت المعاني أو الصفات إلى ذاتية مقومة وإلى عرضية . والعرضية ينقسم إلى عرضي مفارق وعرضي غير مفارق ، أى لازم . وقسمة هذا العرضي إلى مفارق ولازم لم يذكرها أرسطو ولكن استمدتها الاسلاميون من إيساغوجي . وينقسم الذاتي المقوم إلى ما لا يوجد شيء أعم منه ، وهو الكلي الذي يندرج تحته كليات أخص منه ، ويسمى (هذا بالجنس) . ويعرفونه بأنه المقول في جواب ما هو على كثيرين (مختلفين) بالحقيقة . وإلى ما يوجد شيء أعم منه ، وهو الكلي الذي يندرج تحت كلي أعم منه ، ويسمى (هذا النوع) . ويعرفونه بأنه المقول في جواب ما هو على كثيرين (متفقين) بالحقيقة . وإلى ما يكون خاصا لأفراد حقيقة واحدة ويسمى هذا بالفصل ويعرفونه بأنه المقول على أفراد حقيقة واحدة .

(وينقسم العرضي إلى ما يعمه وغيره ، وهو العرضي العام ، وإلى ما يختص به ولا يوجد لغيره وهو الخاصة .)

لدينا إذن خمسة أقسام ، ثلاثة ذاتية واثنان عرضيان ، هي النوع والجنس . والفصل والعرضي العام والخاصة ، وتنقسم الأنواع والأجناس إلى عليا ووسطى وسفلى ، وتعرف الأقسام الخمسة الماعية بالكليات الخمس وهي جوهر إيساغوجي ،

وقد عرف الإسلاميون إيساغوجي معرفة تامة وترجم إلى العربية مرات عدة. وشرحه كثيرون من الإسلاميين ، بل وصنف تحت اسم إيساغوجي متن الأبهري المشهور (٦٦٣ هـ - ١٢٦٤ م) وهو عرض عام للنطق لا لمقدمة فورفوروس فحسب . وكتب عليه الإسلاميون شروحا طويلة ، وهذه الشروح ميراث عظيم يحتاج إلى دراسة خاصة . ولكن الإسلاميين لم يقبلوا كليات إيساغوجي على علائها ، بل أضافوا إليها عنصر آخر يخالف إلى حد كبير المذهب المشائي ، أو بمعنى آخر أضاف الإسلاميون إلى تلك الألفاظ الخمسة لفظاً سادساً . وهذا ما نراه لدى إخوان الصفا فإنهم أدرجوا تحت كلمة إيساغوجي ، فصلا في الألفاظ الستة (١) ، ثلاثة منها دالات على الأعيان التي هي موصوفات وثلاثة منها دالات على المعاني التي هي الصفات ، فاما الألفاظ الثلاثة الدالات على الموصوفات فهي الشخص ، والجنس ، والنوع ، والثلاثة الدالات على الصفات هي الفصل ، والخاصة ، والعرض . إننا نلاحظ أن الشخص ، هو العنصر الجديد في هذه الألفاظ ويعرفه إخوان الصفا بأنه « كل لفظة يشار بها إلى موجود مفرد عن غيره من الموجودات مدرك بإحدى الحواس ، وأمثلة هذا الرجل وهذه الذات وهذه الشجرة وذاك الحائط وذلك الحجر ، أو « هو كل ما يشير إلى شيء واحد بعينه ، أما النوع : فيعرفونه بأنه « كل لفظة يشار بها إلى كثرة يعمها صورة واحدة مثل الإنسان والفرس ، أو هو لفظة تنطبق أو تعم عدة أشخاص متفق الصورة ، والجنس لديهم « هو كل لفظة يشار بها إلى كثرة مختلفة الصور يعمها كلها صورة واحدة كالحيوان فإنه يعم الإنسان والسباع والطيور » .

والصفات ثلاثة أنواع : الفصل وهو الصفة التي إذا ما بطلت بطل وجدان الموصوف به ، والفصل ذاتي جوهرى ، والخاصة وهي صفة أو صفات إذا بطلت لم يبطل وجدان الموصوف ولكن هذه الصفات بطيئة الزوال ، والعرضى وهو صفات تعرض للشيء وتزول عنه من غير زواله ولكنها سريعة الزوال ، هذه هي

الألفاظ الستة عند إخوان الصفا . فن أين استمدوا فكرة « الشخص » ؟ ليس لدينا من المصادر ما يوضح المسألة ، ولا نجد شيئاً لهذه الفكرة في التراث اليوناني الذي وصل إلينا في العصور الحديثة . أمامنا إذن ترجيحان (أولاً) أن الاسلاميين استمدوا هذه الفكرة من الرواقية لأنها تتفق مع مذهبهم الاسمي وهو المذهب الذي يقرر أن الوجود الوحيد في الخارج هو الوجود الشخصي ، وسندبحث في هذا المذهب بعد قليل . (ثانياً) أن هذه الفكرة لم توجد لدى الرواقية ولكن ابتدعها الاسلاميون تحت تأثير المذهب الرواقي القائل بعدم وجود خارجي إلا لهذه الأشخاص .

[هل عرف المسلمون هذا المذهب الاسمي الرواقي ؟]
يقول صاحب سلم بحر العلوم : مفهوم الكلّي يسمى كلياً منطقياً ومعروضه يسمى كلياً طبيعياً والمجموع من العارض والمعرض يسمى كلياً عقلياً ، وكذا الكليات الخمس منها منطقي وطبيعي وعقلي ، فمفهوم الجنس جنس منطقي ومعروضه جنس طبيعي والمجموع جنس عقلي ، « أما الكلّي المنطقي فليس موجوداً في الخارج ويعترف المشاؤون بهذا ، والكلّي العقلي ليس موجوداً ، وإن لم يكن المنطقي موجوداً لم يكن العقلي موجوداً أيضاً إن كان عبارة عن مجموعهما . بقي الطبيعي يختلف فيه فذهب المحققين وفيهم الشيخ الرئيس أنه موجود في الخارج بعين وجود الأفراد^(١) ، وهذا المذهب أرسططاليسي بحيث أخذ به ابن سينا كما أخذ به عامة المناطق الأرسططاليسيين . ولكن الرواقية أنكرت من قبل وجود الكلّي على الإطلاق في الخارج ولم تعترف إلا بالجزئيات .

يقول الأستاذ Brocard : إن من المسلم به أن الرواقيين تابعوا أنتستانس في أن الأفكار العائمة أي التصورات ليست إلا أسماء ، فلا يوجد في الواقع إلا الأفراد ، أما الكلّي فلا يوجد على الإطلاق ، وفي فقرة أخرى « لم يوافق الرواقيون على تقسيم الموجودات إلى أجناس وأنواع ولو أنهم لم يجهلوا هذا التقسيم

لأنهم في تقسيمهم للوجودات ذكروا الجنس الأعلى — ولكن ليست لهذه التقاسيم أية قيمة في المنطق وما يميز الطبيعة الخاصة لكل موجود ليس هو عنصرا مشتركا في كل الموجودات بل هو صفة فردية ومادية .

وعلى العموم لا يوجد تشابه بين الموجودات — ولكن يوجد أفراد فقط .
وفي فقرة ثالثة يقول : إن المشكلة التي تقابل الباحثين في فلسفة أرسطو — وهي :
إنه لا يوجد في الواقع إلا العلم الكلي ، الشخصي أو المعين هو الذي يوجد فقط — عاجلها الرواقيون : إنهم لم يقبلوا الشرط الأول واستبقوا الشرط الأخير^(١) ،
هل عرف الإسلاميون المذهب الرواقى ؟

إن غالبية المتكلمين رواقيون في هذه النقطة . يذهبون إلى أن الماهية ليست بشيء على الإطلاق — وأن الكلى لا وجود له في الخارج — إنما الكليات أسماء تستخدم في التخاطب فحسب ، وإن البحث في كتب فخر الدين الرازى لينبت هذا تمام الإثبات^(٢) .

قد أنكر فخر الدين الرازى وجود الكلى إطلاقا . ولكن أى النتائج ستنتج عن إنكار الكليات الخارجية . سينتج عن هذا إنكار الحد الأرسططاليسى القائم على الكليين الجنس والفصل . وصل الإسلاميون الرواقيون إلى هذه النتيجة أيضا . فالرازى يقول : الحد مركب من الجنس والفصل عرف بطلانه في المنطق^(٣) ، وأنكر السهروردى الحد الأرسططاليسى القائم على فكرة الماهية أى الجنس والفصل . وسرى نقد السهروردى هذا بعد . وسرى أيضا أن تسمية يستخدم هذا المذهب الإسمى الذى ينكر وجود الكليات في الخارج ويطبقه

(١) Brochard : Etudes 221 - 223

(٢) الدكتور عثمان أمين : الفلسفة الرواقية — وقد أفرد الدكتور عثمان أمين في كتابه هذا — صحائف متازة عن الرواقية في الاسلام — ص ٢٢٨ — ٢٤٧ كما أن لهورفيتز بحثا آخر في الألمانية عن الرواقية الاسلام .

(٣) الرازى . المباحث المشرقية ج ١ ص ١٢ .

في كثير من نقده الهدى لعناصر المنطق الأرسططاليسى . يمكننا الآن أن نجزم
لا بمعرفة المسلمين للمنطق الرواقى فحسب ، بل وبأخذ كثيرين منهم بهذا المنطق .

النوع والجنس في مدرسة الأصوليين الأرسططاليسيين :

لم يقبل بعض الأصوليين الأرسططاليسيين ، فكرة النوع والجنس كما تركها
أرسطو وفرفوريس ، بل حاولوا وضع تعاريف جديدة لهذين الكليين .
أو بمعنى أدق اعتبروا الجنس نوعا والنوع جنسا . يقول التهانوى : في العضدى .
وحاشية المحقق التفتازانى اصطلاح الأصوليين في الجنس يخالف اصطلاح المنطقيين .
فالمندرج كالإنسان جنس والمندرج فيه كالحیوان نوع على عكس المنطقى ، ومن
هنا يقال : الاتفاق في الحقيقة تجانس والاختلاف فيها تنوع ، فالأصوليون اذن
أرجعوا الاختلاف بين النوع والجنس إلى تفريق لفظى بين المعنيين — يقول
التهانوى وإلى هذا اشار المحقق التفتازانى في جامع الرموز في كتاب البيع
حيث قال : الجنس أخص من النوع عند الأصوليين ، ثم يقول ، وفيه في فصل المهر
يجوز اطلاق الجنس عند الفقهاء على الأمر العام — سواء كان جنسا عند الفلاسفة .
أو نوعا . وقد يطلق على الخاص كالرجل والمرأة نظرا إلى خش التفاوت في
المقاصد والأحكام ، كما يطلق النوع عليهما نظرا إلى اشتراكهما في الإنسانية
واختلافهما في الذكورة والأنوثة . وفيه دلالة على أن المشرعين ينهى ألا يلتفتوا
إلى ما اصطلاح الفلاسفة عليه ، وفي هذه الفقرة الأخيرة يجعل الفقهاء لفظ الجنس
أولا شاملا لما هو عند الفقهاء جنس أو نوع ، ثم تفرق الفقرة بينهما ثانية .
ويستأخص التهانوى آخر الأمر تعريف هؤلاء الأصوليين للجنس والنوع ، فالجنس
هو المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو كالإنسان مثلا — والصنف
هو النوع المقيد بقيد عرضى كالتركي والهندي . والمراد بالجنس ما يشتمل لإنسانا
على اصطلاح أولئك وبالنوع والصنف ^(١) ، وهذان التعريفان لكل من الجنس
والنوع يخالفان تعريفهما لدى المناطقة الأرسططاليسيين .

ويتصل بمبحث الكليات مبحث آخر هو المقولات . فقد قلنا إن الموجودات تنظم في ترتيب تصاعدي يشمل الأنواع والأجناس ، فهناك أنواع وأجناس عليا ووسطى وسفلى . وحصر أرسطو فكرة الأجناس العالية في عشرة — وهذه الأجناس العشرة هي مبحث المقولات . وعرف المسلمون المقولات معرفة تامة . وهاجها المتكلمون منذ وقت مبكر مهاجمة شديدة — وأدت هذه المهاجمة — من وجهة نظر ميتافيزيقية — أن نشأ في العالم الإسلامي مشكلة لم ييحلها صاحب الأورجانون ولا الشراح من بعده ، وهي : هل هذه المقولات منطقية أم ميتافيزيقية ؟^(١) انقسم الإسلاميون تجاه هذا مواقف مختلفة .

(١) فابن رشد — وهو يمثل إلى أكبر حد الاتجاه الأرسططاليسى — اعتبر المقولات من منطق أرسطو وعالجها على هذا الأساس .

(٢) أما ابن سينا فلم يعتبر المقولات من مباحث المنطق بل من مباحث ما بعد الطبيعة ، ولكنه عالجها مع ذلك في قسم المنطق في الشفاء وفي النجاة .

(٣) الاتجاه الثالث وهو الاتجاه الذى حاول أن يخلص المنطق من مباحث الميتافيزيقا ويعود به إلى علم قائم بذاته — أى إلى اتجاه صورى بحت — فقد حذف المقولات من المنطق (ويتمثل هذا لدى جميع المتأخرين) « سلم بحر العلوم ، السلم وشروحه ، الخيصى ، وإذا ما بحثنا في المقولات نفسها لانجد الإسلاميين أضافوا إليها شيئاً جديداً — ولكن هناك مسألتين هامتين — وهي هل عرف الإسلاميون مقولات الرواقين ؟ وهل عرفوا مقولات أفلاطون ؟ أما الرواقيون ، فبحثوا المقولات من وجهة نظر أرسطو ولكنهم ردها إلى أربعة : الكيفية *la qualité* الجوهر *La Substance* بالإضافة *la relation* والوضع *la manière d'être* ومن العسير معرفة تفصيلات هذا الرد .

أما أفلوطين — فإنه عرض في الفصل السابع من التاسوعات نظريته في المقولات . والمقولات لديه تنقسم إلى قسمين: خمسة تعتبر مقولات العالم المعقول وخمسة تعتبر مقولات العالم المحسوس — ومقولات العالم المعقول هي :

الجوهر La substance والسكون le repos والحركة le mouvement

والموافقة والمخالفة L'identité et La difference

والثانية هي La substance, la relation, la quantité, le mouvement,

La qualité

أي الجوهر والإضافة والسكيف والحركة والكم .

ويرد أفلوطين المقولات الثلاثة الأخيرة إلى الإضافة — فقولات العالم الحسي لديه هي الجوهر والإضافة ،^(١)

هل عرف الإسلاميون هذه المقولات وخاصة الأولى منها — وهل أخذ بعض منهم بها ؟ يقول التهانوي : اعلم أن حصر المقولات في العشر : الجوهر والأعراض التسع ، من المشهورات فيما بينهم . وهم معترفون بأنه لا سييل لهم إليه سوى الاستقراء المفيد للظن — ولذا خالف بعضهم فجعل المقولات أربعة : الجوهر والكم والسكيف والنسبة الشاملة للسبعة الباقية . والشيخ المقتول جعلها خمسة فعد الحركة مقولة برأسها . وقال : العرض إن لم يكن قارا فهو الحركة وإن كان قارا فاما أن لا يعقل إلا مع الغير فهو النسبة أو الإضافة أو يعقل بدون الغير وحينئذ إما يكون يقتضى لذاته القسمة فهو الكم وإلا فهو السكيف ،^(٢)

عرف الإسلاميون إذن مذاهب في المقولات غير المذهب الأرسططالينسي . أما المذهب الأول فاعتبر المقولات أربعة هي الجوهر والكم والسكيف والنسبة الشاملة لبقية المقولات . وليس هذا المذهب هو المذهب الرواقى ولكنه يقترب منه كثيرا . ولكنه في الوقت عينه يقترب من مقولات العالم الحسي عند أفلوطين . ولا نستطيع أن نجزم في الحقيقة بالمصدر الذي استمد الإسلاميون منه هذا التقسيم .

أما المذهب الثاني : فهو مذهب السهروردى . والمقولات عنده هى الحركة والعرض يتشكل بأشكال مختلفة فأحياناً يكون حركة ، وأحياناً يكون نسبة وتارة يكون كما ، وطوراً يكون كيفاً . والسهروردى فى تقسيمه هذا طرافة وابتكار .

فالإسلاميون إذن فى بحث المقولات لم يقفوا عند مجرد الفكرة الأرسطاطاليسية

بل عرفوا أفكاراً أخرى عن المقولات، ووضعوا هم تقسيمات جديدة لها .

[مبحث التعريف] : لم تكن الأبحاث السابقة — البحث فى اللفظ والبحث فى المعنى — سوى تمهيدات لمبحث التعريف ، لأن نظرية التعريف هى جوهر مبحث التصورات . وعرف الإسلاميون أهمية هذا فأفردوا له مباحث مستقلة ونظروا اليه باعتبارات متعددة . وسنعرض هنا للتعريف فى مدرسة الشراح الإسلاميين مؤخرين بحثه لدى مذكرى الإسلام الآخرين إلى الفصول التى سنبحث فيها منطق هؤلاء العلماء . ولن نعرض فى هذا المقام لجميع الأبحاث المتعلقة بالتعريف عند الشراح الإسلاميين — ولكننا سنتكلم من هذه الأبحاث على ما يأتى :

أولاً — صلة التعريف بالمنطق وما بعد الطبيعة عند أرسطو .

ثانياً — أقسام التعريف .

ثالثاً — الطرق الموصلة للتعريف .

النقطة الأولى : صلة التعريف بالمنطق وما بعد الطبيعة عند أرسطو . تَرَدَّدَ

مبحث التعريف بين المنطق والميتافيزيقا الأرسطاطاليسيين واضح تماماً من ناحيتين . الناحية الأولى إذا ما بحثنا فى الغاية من التعريف بالحد الحقيقى عند أرسطو ، فإن ما يقصد من تعريف الشيء هو التوصل إلى الماهية أو الكنه بواسطة الحصول على الصفات الذاتية له — أى الجنس والفصل ، لأن التعريف بالحد الحقيقى هو الدال على ماهية الشيء . ومجرد استناد التعريف بالحد الحقيقى إلى الماهية يثبت صلة التعريف الوثيقة بالميتافيزيقا الأرسطاطاليسية . والشراح المشاؤون يقبلون فكرة التعريف الأرسطاطاليسية وترددها كتبهم . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يثبت اتصال مبحث الحد بالمباحث الميتافيزيقية والفيزيقية عند أرسطو ، ثم عند الشراح

المشائين من بعده ، استناد الحد الحقيقي على مبحث العلل . فقد عني أرسطو بتوضيح
الصلة بين الحد ومبحث العلل وتابعه الإسلاميون متابعة تامة .

صلة التعريف أو صلة المنطق على العموم بما بعد الطبيعة مسألة كان لها دور
 هام في المدارس الإسلامية المختلفة . وقد رأينا ابن سينا من قبل يحاول أن يخرج
 من نطاق المنطق الأرسططاليسى مبحث المقولات ، لأنه من أبحاث الميتافيزيقا
 وسنرى المتكلمين والأصوليين لا يوافقون على التعريف الأرسططاليسى لاتصاله
 بالميتافيزيقا واستناده إليها . بل أنهم سينقضون كثيراً من مباحث المنطق
 الأرسططاليسى لتلك الفكرة بعينها .

النقطة الثانية التي سنتكلم عنها : هي أقسام التعريف عند الشراح الإسلاميين
 اختلف الشراح الإسلاميون في وضع هذه الأقسام اختلافاً كبيراً . أما التقسيم الشائع
 بين كثيرين منهم أن التعريف ينقسم إلى التعريف بالحد الحقيقي والتعريف بالحد
 اللفظي والتعريف بالحد الرسمي أو الرسم وهذا التقسيم الثلاثي لم يعرفه المعلم الأول .
ففكرة الرسم لم يضعها أرسطو ، ولكن وضعها جالينوس متأثراً بالرواقية .

أما أنواع التعريف عند أرسطو فتعريف يفيد ماهية الشيء ، وتعريف لا يفيد .
 ولكن يعين علاقة لفظية بين المحدود والحد الذي يشير إليه . وعلى هذا الأساس
 أقيم التقسيم المشهور — التعريف بالحد الحقيقي والتعريف بالحد اللفظي ^(١) .

ويضيف الشراح الإسلاميون إلى هذا التقسيم الثلاثي الذي ذكرناه آنفاً تقسيماً
 آخر هو تقسيم كل من الحد والرسم إلى تام وناقص . وهذا التقسيم لا يوجد عند
 أرسطو ، ومن المرجح أن يكون الإسلاميون أخذوه من شراح الاسكندرية .

وينزع أبو البركات البغدادى في تقسيم التعريف منزعاً آخر فيقسم الأقاويل
 المعروفة إلى ثلاثة أقسام : الحدود و الرسم و التمثيلات .

أما التعريف بالحد فهو عنصر أرسططاليسى والتعريف بالرسم فعنصر جاليني
 وقد عرضناهما من قبل . يبقى إذن التعريف بالتمثيل وهو العنصر الجديد في هذا

التقسيم. ويعرفه أبو البركات بأنه « تعريف الشيء بنظائره وأشباهه والكلى المعقول بجزئياته وأشخاصه »، وينظم أبو البركات أنواع التعاريف في نظام تصاعدي ويضع في قمة هذا النظام الحد لأنه طريق المعرفة الذاتية، ثم يليه الرسم لأنه طريق المعرفة العرضية، وفي آخر هذا النظام التمثيل، لأنه لا يفيد لا معرفة ذاتية ولا عرضية. يقول أبو البركات « وفائدة التعريف بالتمثيل هو أنه يورد تبع الأقاويل المعرفة وهي الحدود والرسم فيكون مفهوما لمضمونها لا متمما لمفهومهما يأنسها الذهن بما عزب عن ألفاظها وتقريبه عليه بعيد مدلولاتها وجمعها لها متفرق معانيها وهو كثير النفع في التعاليم لتقريبه على المتعلمين، وتخفيفه عند المعلمين ولكن لا يحتاج إليه الأذهان القوية. وأفضل الأقاويل الحدود لأنها تفيد المعرفة الذاتية التامة، وأنقص منها الرسم لأنها تفيد المعرفة العرضية أو مشوبة بالعرضية لأنها تتم الذاتية الناقصة بالعرضية المأخوذة من الأعراض والواحد، وأقل منها كثيرا التمثيلات لأنها لا تفيد معرفة عرضية ولا ذاتية وإنما هي لتسهيل الأفادة (١) ».

ويذكر بعض المتأخرين تقسيما آخر للتعريف لا يجده أيضا في تراث أرسطو. يقول صاحب سلم بحر العلوم « معرف الشيء ما يحمل عليه تصويرا أو تفسيرا — الثاني اللفظي والأول الحقيقي. ففيه تحصيل صورة غير حاصلة، فإن علم وجودها فهو بحسب الحقيقة وإلا بحسب الاسم، فالتعريف إذن بحسب اللفظ هو إحضار مدلول اللفظ. والتعريف بحسب الحقيقة هو تصوير أمر غير حاصل بحيث يوجد هذا الأمر أو معلوله في الخارج، والتعريف بحسب الاسم هو تحصيل صورة غير حاصلة أيضا بحيث لا يعلم وجود تلك الصورة ولا معلولها في الخارج ».

من أين استمد الإسلاميون التعريف بحسب الاسم؟ من المرجح أن تكون الرواقية هي مأخذ الإسلاميين هنا.

النقطة الثالثة التي سنتكلم عنها هي الطرق العلمية الموصلة للحد.

عرف الإسلاميون طرقا أربعة تتوصل بها إلى معرفة الحد — الطريق الأول.

طريق الاستقراء وينسب إلى سقراط — الطريق الثاني — طريق القسمة الأفلاطونية — الطريق الثالث هو البرهان وينسب إلى الاسلاميون إلى بقراطيس .
والطريق الرابع هو مذهب الحكيم ، أى أرسطو نفسه ^(١) .

ومن المعروف أن أرسطو هاجم الطرق الثلاثة الأولى ، واعتبرها قاصرة عن الوصول إلى الحد لعدم تأديتها إلى فكرة الماهية ، وهي الغاية من التحليل والتركيب عنده .

ومع أن أرسطو كثيرا ما يستخدم القسمة الأفلاطونية في التحليل نفسه ، إلا أنه لم يتوقف عن مهاجمة افلاطون في نظريته مهاجمة عنيفة — هذه المهاجمة نرى صداها عند الشراح الإسلاميين . فالعبدري يعرض الطرق الثلاثة الموصلة إلى الحد . ويذكر الزركشى أن المسئدين وقفوا أمام مسألة الطرق الموصلة للحد مواقف متعارضة — فالقائلون بتركيب الحد اعتبروا القسمة لا توصل إلى الحد لأن القسمة عملية تحليلية فحسب . وأما من منع التركيب في الحد ، فأجاز التوصل إليه بالقسمة ^(٢) . وللتأخرين من شراح المنطق الإسلاميين رأيان في أن التقسيم يفيد الحد أم لا يفيد .

أما الرأى الأول فهو أن التقسيم يؤدي إلى التوصل للحد لأن الغاية من التقسيم التوصل إلى إثبات إحدى الصفتين لا مجرد التردد بينهما .
الرأى الثاني أن التقسيم إن كان في نفس الحد لا يفيد ، أما أن كان خارجا عنه . — أى يستخدم كأداة له فقط على ألا يكون الجزء الجوهرى فيه — فإنه يصل بنا إلى الحد .

بل أن الأمر لم يقف عند حد هذا ، بل أننا نرى مفكرا ممتازا هو إمام الحرمين يعتبر التقسيم عملية عقلية توازى الحد تماما . فإذا كنا نتوصل بالحد إلى درك الحقيقة — فإننا نتوصل إلى دركها أيضا بواسطة التقسيم .

(١) شرح سلم بحر العلوم . ص ١١٨

(٢) الزركشى . البحر المحيط ج ١ ص ٩٣

ويحاول صاحب التعليقات على البصائر النصيرية أن يثبت إمكان التوصل الى الحد بواسطة الاستقراء والقسمة والبرهان (١).

ينتهى هنا ما أردنا توضيحه من مبحث التعريف عند الإسلاميين ولا نستطيع أن نقول إن هذا المبحث كان جميعه لدى الشراح الإسلاميين أرسططاليسيا بل انقسم الإسلاميون فيه الى مشائين ورواقيين . وتخللت هذه المباحث أيضا عناصر سقراطية وأفلاطونية . استمدتها الإسلاميون من الأورجانون نفسه . فقد عرض أرسطو للاستقراء السقراطي كاعرض للقسمة الأفلاطونية . ولم يأخذ الإسلاميون من المعلم الأول الجانب السالب فقط أى نقده لهذه الطرق ، ولكن أخذوا أيضا بالجانب الموجب لتلك الطرق . فأخذوا بها واعتبروها قوانين عقلية تصل بها الى الحد ، فابتعدوا عن الفكر الأرسططاليسى ابتعادا تاما ، وهذا ما أردنا توضيحه من هذا العرض الموجز .

الفصل الثالث

مبحث التصديقات

عرضنا في الفصل السابق مباحث التصورات - وسنعرض في هذا الفصل مباحث التصديقات - وهي تتكون من - مبحثين - مبحث القضايا ومبحث الاستدلال - والصلة بين المبحثين صلة ظاهرة لا تحتاج الى توضيح .

- أما القضايا فنخص أرسطو لبحثها كتابا من كتبه المنطقية وهو العبارة . وتناول الإسلاميون هذا الكتاب بالشرح والتفصيل ولم يقفوا عند أبحاث أرسطو بل أضافوا إليها أبحاثا أخرى . وأول وأهم تلك الأبحاث التي أضافها الإسلاميون - متابعين الشراح اليونانيين - هو تقسيم القضايا إلى محلية وشرطية وتقسيم الشرطية إلى متصلة ومنفصلة إن المنطق الارسططاليسي لم يعرف على الإطلاق القضايا الشرطية بنوعها . ولكن وجدت أولا لدى ثيوفرسطس واوديموس . ثم ظهرت في صورتها الكاملة لدى الرواقين وعن طريق الشراح اليونانيين انتقلت إلى العالم الإسلامي ومباحث هذه القضايا - محلية كانت أو شرطية في متناول الجميع في الكتب الكثيرة بحيث لا نجد مطلقا أى داع لاعادة شرحها ، ولكننا سنوضح فقط نقطة واحدة - هى هل عرف الإسلاميون أن أرسطو لم يضع هذه القضايا .

أما غالبية الشراح الإسلاميين فذكروا هذه القضايا كما ذكروا مباحث المنطق غير الارسططاليسية بدون أن ينسبوها إلى أصحابها الأصليين . وذكر بعض المناطقة ومنهم ابن سينا - متأثرين بالشراح اليونانيين المتأخرين - أن لأرسطو في القضايا الشرطية نظرية مفصلة لم تصل إلى أيديهم مصادرها ^(١) . وتابع هذا الرأى أغلب الشراح الإسلاميين ولكن منطقا جاء بعد ابن سينا - وهو أبو البركات البغدادى - تنبه الى أن أرسطو لم يذكر القضايا الشرطية في كتبه . ويعلل أبو البركات إهمال

أرسطو لها اما لقلة فائدتها في العلوم فلم يشأ التطويل بها وإما لأنه اعتمد على أن
الاذهان التي عرفت الحملات تنتهي منها اليها فتعرفها بما عرفته من الحملات^(١). هذا
تحليل بأرع للسألة، يصحح به أبو البركات الخطأ الذي وقع فيه شرح الاسكندرية
المتأخرون. كما وقع فيه الإسلاميون من بعد. ولا يكتفى أبو البركات بهذا، بل يذكر
أن بعض المتأخرين يعتقد أن أرسطو صنف في القضايا الشرطية كتابا خاصا لم ينقل
إلى العربية. ويقرر أبو البركات أن هذا تخمين باطل لأن أرسطو لو أراد كرهها
لألفها بمباحث العبارة ولما أتعب نفسه في افراد كتاب خاص بها، علاوة على
أن هذه القضايا ليس فيها ما يستحق أن يكون موضوعا لكتاب خاص^(٢).

وهذه النتيجة يصل اليها صاحب شرح حكمة الإشراق فيقول وإن أرسطو أهمل
في كتبه المتصلات والمنفصلات والاقترانات الشرطية التي زادها المتأخرون لأنه
لا ينتفع بها في الدنيا ولا في الآخرة^(٣). والغريب أن الصدر الشيرازي يخالف
صاحب المتن نفسه — السهروردي في نظريته إلى هذه القضايا — فإن السهروردي
عالج هذه القضايا قبل معالجته للقضايا الحلية. ومن الواضح أن السهروردي متأثر
تماماً بالرواقية. وقد أهمل ذكر القضايا الشرطية بعض المفكرين الذين تأثروا في
بعض مباهتهم المنطقية الأخرى بالرواقية، ومن هؤلاء إخوان الصفا والخوازمي.
القسم الثاني من التضديقات : هو مباحث الاستدلال ويشمل هذا المبحث عند
الإسلاميين الطرق العقلية الآتية : القياس والاستقراء والتثيل والقسمة الأفلاطونية
الطريق الاستدلالي الأول : هو القياس.

وهو الجزء الجوهري الهام من منطق أرسطو ولم يقف الإسلاميون فيه عند
مجرد الفكرة الأرسططاليسية — بل أضافوا اليها متابعة للشرح اليونانيين مبشرين
هامين — أولهما — أنهم قسموا القياس إلى القياسات الحلية والقياسات الشرطية

(١) أبو البركات البغدادي : المتبر ١ ص ١٥٥

(٢) أبو البركات البغدادي : المتبر ١ ص ١٧٥

(٣) القطب الشيرازي : شرح حكمة الإشراق ص ٣٠

وقسموا القياسات الشرطية الى اتصالية وانفصالية . ولم يعرف أرسطو القياسات الشرطية بقسميها . ثانيهما — الشكل الرابع الذى أضافه جالينوس ولم يبحث أرسطو فيه ايضا . ويلاحظ أن هذا الشكل لم يبحث بحثا وافيا لدى الشراح الأولين الاسلاميين ، ولكن متأخري المنطقة الاسلاميين أفردوا له مباحث طويلة بحيث يضاف إلى ضروبه الخمسة ثلاثة ضروب . يقول الملوى فى شرحه على السلم « وذهب بعض المتأخرين وتبعه كثيرون إلى أن ضروب الرابع المنتجة ثمانية وجعلوا الشرط فيه أحد أمرين ، إيجاب المقدمتين مع كلية الصغرى أو اختلافهما بالكيف مع كلية إحداهما فالأمر الثانى يقتضى أن ينتج ثلاثة أضرب زائدة على الخمسة السابقة وإن اجتمع فى كل من تلك الثلاثة خستان فزادوا ضربا سادسا وهو جزئية سالبة . صغرى وموجبة كلية كبرى على نحو :

بعض المستيقظ ليس بنائم

وكل كاتب مستيقظ

∴ بعض النائم ليس بكاتب

وضربا سابعا وهو كلية موجبة صغرى وسالبة جزئية كبرى نحو :

كل كاتب متحرك الأصابع

وبعض ساكن الأصابع ليس بكاتب

∴ بعض متحرك الأصابع ليس بساكن الأصابع

وضربا ثامنا وهو الصغرى سالبة كلية وكبرى موجبة جزئية نحو .

لا شئ من المتحرك ساكن

وبعض المتنقل متحرك

∴ بعض الساكن ليس بمتنقل

ويذكر شارح الرسالة « المتقدمون كانوا يحصرون الضروب المنتجة فى هذا :

الشكل في الخمسة الأول وكان عندهم أن الضروب الثلاثة الأخيرة عقيمة لتحقيق الاختلاف فيها أما في الضرب السادس فلصدق نتيجة قولنا « ليس بعض الحيوان بانسان وكل فرس حيوان وكنبها إذا قلنا في الكبرى وكل ناطق حيوان — وأما في السابع فلصدق نتيجة قولنا كل انسان ناطق وبعض الفرس ليس بانسان وكنبها إذا قلنا في الكبرى وبعض الحيوان ليس بانسان — وأما في الثامن فلصدق نتيجة قولنا — لا شيء من الانسان بفرس — وبعض الناطق انسان . وكنبها إذا قلنا في الكبرى — وبعض الحيوان انسان . والجواب: أن الاختلاف في هذه الضروب إنما يتم اذا كان القياس مركبا من المقدمات البسيطة فكنا نشترط في انتاجها أن تكون المسألة المستعملة فيها إحدى الخاصتين فلا تنقضي من تلك النقاط، (٢) .

خرج الشراح الإسلاميون المتأخرون عن شروط انتاج الشكل الرابع . فمن المعروف عن هذا الشكل أنه لا يجتمع فيه « الخستان ، إلا في الضرب الخامس ، ففيه تجتمع الخستان ، فتكون الصغرى موجهة جزئية والكبرى سالبة كلية :

بعض الحيوان انسان

ولا شيء من الجماد بحيوان

∴ بعض الانسان ليس بجماد

ولكن المتأخرين لم يقفوا عند هذه الضروب فقط ، بل أضافوا إليها ثلاثة أضرب ، إجتمع في كل منها خستان لأن شرط إنتاج تلك الثلاثة اختلافهما بالكيف مع كلية إحداهما ، فنتج عن هذا الضروب التي عرضناها آنفا . لا نحب أن تتوسع في شرح هذه الضروب ، ولكن هل نستطيع أن نبين المصدر الذي استمد منه الإسلاميون هذه الضروب . إننا لا نجد لها في تواتر اليونان الذي بين أيدينا . فن أن اذن استمد الإسلاميون هذه الضروب أو بمعنى آخر هل وضعوها هم ؟

(١) شرح الملوك على السلم (المطبعة الأزهرية المصرية سنة ١٣١٠ هـ) ١٢٨ — ١٢٩

(٢) شرح القلق على التسمية (طبع المطبعة الأميرية بالقاهرة سنة ١٣٢٣ هـ — ١٩٠٥ م) ٢٠ ص ٢٩

بقيت أمامنا مسألتان يجب توضيحهما في مبحث القياس أولا - هي مسألة وضع المقدمة الصغرى أولا - ثانيا - مسألة المصادرة على المطلوب .

(١) أما عن المسألة الأولى - فإن الإسلاميين تصوروا وضع المقدمة الصغرى أولا - ثم المقدمة الكبرى . وترتيب المقدمات لم تكن له قيمة عند أرسطو، لكن المحدثين في أوربة يخالفون هذا الترتيب ، فهم يضعون المقدمة الكبرى أولا ، غير أن بعض علماء مناهج البحث المحدثين في أوربة يفضلون وضع المقدمة الصغرى أولا لأن « اليقين في القياس يظهر بدرجة واضحة إذا ما وضعت المقدمة الصغرى أولا ثم الكبرى ثم النتيجة ، أما سبب الوضوح إذا ما وضعنا المقدمة الصغرى أولا فهو أن الانتقال يكون من شيء خاص إلى شيء عام - ثم من هذا الشيء العام إلى ما هو أعم منه . فتكون درجات الاستدلال واضحة كل الواضح . أى أن ينتقل الإنسان بما هو أخص إلى ما هو متوسط بين الأخص والأعم . ثم ينتقل بما هو متوسط إلى ما هو أعم لأن المتوسط مندرج في الأعم ، ويبدو هذا في الضرب الأول ، لأن من المفهوم أن هذا هو أكثر الضروب وضوحا - فثلا إذا قلنا :

سقراط إنسان

وكل إنسان فان

∴ سقراط فان

انتقلنا من سقراط الخاص ، إلى إنسان ، وهي أعم من هذا الخاص ومتوسط بين سقراط وفان . ثم نتقل من إنسان إلى الفاني وهي أعم من إنسان فالانتقال طبيعي تماما (١) .

المسألة الثانية : مسألة المصادرة على المطلوب . وهي أن تكون النتيجة والمقدمة الكبرى شيئا واحدا ، فالقياس لا يأتي بشيء جديد على الإطلاق . . هذه المسألة

وضعها سكستوس امبريقوس ناقدا بها القياس الارسططاليسي وعرفها الشراح الإسلاميون. وكان لها أثر كبير في كتابات كثيرين من المسلمين الذين نقدوا المنطق الارسططاليسي. كما كان لها أثر كبير في العصور الحديثة، فرددها جون استيوارت مل وجعلها أساس نظريته المشهورة التي نقد بها قياس أرسطو.

الطريق الإستدلالي الثاني : هو الاستقراء

الاستقراء على عكس القياس في أنه انتقال من جزئى إلى كلى : والاستقراء في مدرسة الشراح الإسلاميين ينقسم إلى قسمين : تام وناقص. والأول ما استقرت فيه جميع الجزئيات، والثانى ما لم تستقر فيه كلها — ولذلك فهو يفيد الظن — وقد استمد الإسلاميون هذا التقسيم من أرسطو وبحثوه في إيجاز تام كما بحثه (١)

الطريق الإستدلالي الثالث : هو التمثيل

وهو الانتقال من جزئى إلى جزئى — كما هو معروف — وقد استمد الشراح الإسلاميون أيضا فكرة التمثيل من أرسطو (٢) وبحثوه في إيجاز شديد كما بحثه ، غير أن المتأخرين من المناطقه بحثوه تحت تأثير الدراسات الأصولية ، بشكل يخالف البحث الارسططاليسى بالكلية . وهذا ما سنبحثه في تفصيل تام في الباب الثانى من هذا البحث.

الطريق الرابع : القسمة الأفلاطونية

عرف الإسلاميون هذه القسمة معرفة تامة ، لا من كتب أرسطو فحسب بل ومن كتب أفلاطون أيضا . وقد لاحظنا أن إمام الحرمين يأخذ بها مخالفا في ذلك المنطق الارسططاليسى، ويعتبرها طريقا إلى الحقيقة واليقين ، ويبحثها المصدر الشيرازى في تعليقاته على شرح حكمة الاشراق (٣). ويعرض لها الفارابى في كتاب الجمع بين رأى الحكيمين (٤) ويعرض لها الزركشى ويبحثها بحثا وافيا (٥) فيتكلم عن تعريفها وأنواعها وشروط صحتها . أما تعريفها : فتكثير الواحد تقديرا . ثم يقسمها إلى

ibid : p. 254 (٢)

Hamelin : Le système d Aristote p. 254 (١)

(٣) شرح حكمة الاشراق : ص ٦١

(٤) الفارابى : الجمع بين رأى الحكيمين (مطبعة السادة) ص — د

(٥) الزركشى : البحر المحيط (مخطوط) ص ١ ص ٨١

نوعين قسمة تميز وقسمة ثوابت . ثم يذكر أن القدماء قسموها إلى أنواع ثمانية ثم يورد شروط صحتها وهي عدم التواصل والزيادة والنقصان والتنافر .

بهذا تنتهى طرق الاستدلال عند الإسلاميين أو بمعنى أدق ننتهى من منطق الشراح الإسلاميين نفسه ، وقد رأينا فى الفصول الثلاثة التى بحثنا فيها هذا المنطق — أن هذا المنطق ليس كما يظن منطقاً أرسططاليسياً بحتاً — ولكن سيطر عليه اتجاهان : اتجاه دوائى واتجاه مشائى .

١ أما الاتجاه الأول، فقد رأينا أنه يخالف المنطق الأرسططاليسى فى ميزاته العامة وخصائصه . كما رأينا أن هذه المميزات العامة تسيطر على عناصره التفصيلية وأجزائه فى مبحث التصورات وفى مبحث التصديقات تختلف الرواقية عن الأرسططاليسية ويختلف الشراح الإسلاميون الرواقيون عن الفكر الأرسططاليسى .

٢ أما الاتجاه الثانى، وهو الاتجاه المشائى فقد حاول أن يجمع بين التراث المنطقى الهلنى كله فى وحدة كاملة منسقة ، فابتعد إلى حد ما عن الفكر الأرسططاليسى ، بما أدخله على هذا الفكر من عناصر غير أرسططاليسية .

هذا هو تاريخ الهلنية المنطقية فى العالم الإسلامى ذكرنا البعض منه وأهمنا البعض كالبرهان وكالخطابة والشعر والجدل والسفسطة . . . ولكن أى تراث هو . إنه فى جوهره فكر هلنى يبتعد عن روح الحضارة الإسلامية كل الابتعاد على درجة من التفاوت — هذا الروح الذى يتجلى فى موقف علماء الإسلام من المنطق الأرسططاليسى، وهو ما استتبعه فى الأبواب القادمة .

الباب الثاني

موقف الأصوليين من المنطق الأرسططاليسي

حتى القرن الخامس

نبحثنا في الباب السابق موقف الشراح الإسلاميين مشائين ورواقيين من المنطق الأرسططاليسي ، وتبين لنا أن هؤلاء الشراح الإسلاميين كانوا امتدادا للعقل الهليني في العالم الإسلامي بحيث كانت الوشائج التي تربطهم بالتفكير المنطقي الإسلامي واهية تماما . وسنبحث في هذا الباب موقف الأصوليين : علماء أصول الفقه ، وعلماء أصول الدين - المتكلمين - من المنطق الأرسططاليسي ، ثم نعرض بعد ذلك منطقهما الخاص . وهو يتكون من مبحث الحد الأصولي - وهو بمثابة مبحث الحد عند الأرسططاليسيين - ومباحث الاستدلالات الإسلامية - وهي بمثابة مباحث القياس ولو احقه عند المناطق الأرسططاليسيين ثم نبحث في جملة من الانتقادات التي هاجم بها علماء أصول الدين - المتكلمون - بعض المباحث الأرسططاليسية . ثم نصل آخر الأمر إلى نقطة التحول من هذا المنطق الإسلامي الخاص إلى المنطق الأرسططاليسي . وعلى هذا الأساس قسمت مواد هذا الباب إلى الفصول الآتية :

الفصل الأول : موقف علماء أصول الفقه من المنطق الأرسططاليسي .

الفصل الثاني : موقف علماء أصول الدين - المتكلمين - من المنطق الأرسططاليسي .

والسبب الذي يدعونا إلى البحث في موقف علماء أصول الفقه ، قبل موقف علماء أصول الدين - المتكلمين - أن المسلمين بحثوا في المسائل العملية ، ووضع منهاج لتلك المسائل قبل أن يبدأوا البحث في المسائل الإعتقادية النظرية ، وتلبس منهاج لها . إلا أننا سنرى أن كلتا الفرقتين استخدمت منهاجا للبحث واحدا - هذا المنهاج يكون الفصل الثالث والرابع والخامس من هذا البحث .

الفصل الثالث : منطق الأصوليين . مبحث الحد

الفصل الرابع : منطق الأصوليين . مبحث الاستدلالات

الفصل الخامس : لواحق مبحث الاستدلالات

فتلك الفصول الثلاثة تعرض للنتاج الفكري لعلماء المسلمين — أصوليين كانوا أو متكلمين . ثم سنبحث بعد ذلك في بعض الانتقادات التي وجهها المتكلمون إلى الأساس الذي يقوم عليه منطق أرسطو . وتكون هذه الانتقادات الفصلين السادس والسابع .

الفصل السادس : نقد مبدأ الثالث المرفوع .

الفصل السابع : نقد مبدأ العلية .

هذا هو التراث المنطقي الأصولي . ولكن هل استمر الأصوليون على استخدام هذا المنهاج الخاص الذي وضعوه ؟ لم يكذب يأتى القرن الخامس الهجرى ، حتى كان الغزالي قد دعا إلى مزج المنطق الأرسططاليسى بعلوم المسلمين ، واتخاذ المنهاج الوحيد للبحث العلمى ، ويكون هذا الفصل الثامن من هذا الباب .

الفصل الأول

موقف علماء أصول الفقه من المنطق الأرسططاليسى حتى القرن الخامس

قلنا فى أول هذا الباب إن المسلمين بدأوا البحث فى المسائل العملية قبل البحث فى المسائل الاعتقادية . ونتج عن هذا أننا نستطيع أن نجد منهج البحث الإسلامى لدى علماء أصول الفقه ، قبل أن نجده لدى علماء أصول الدين . وهذا ما يدعونا إلى أن نبحث موقف علماء أصول الفقه من المنطق الأرسططاليسى ، ومدى جهودهم فى تكوين المنطق الإسلامى قبل أن نبحث موقف علماء أصول الدين — المتكلمين — وأول مسألة ينبغى توضيحها: هى اعتبار علم الأصول بالنسبة إلى الفقه كاعتبار المنطق بالنسبة إلى الفلسفة . هذه محاولة يحاول نقضها صاحب مسلم الثبوت^(١) وهذا يدل دلالة واضحة على أن من الأصوليين من كان يأخذ بها . وفى الواقع إن اعتبار الأصول بالنسبة إلى الفقه ، كاعتبار المنطق بالنسبة إلى الفلسفة ، يبدو واضحاً تماماً إذا ما بحثنا فى علم الأصول نفسه — علاوة على أن التعاريف الكثيرة التى وضعها الأصوليون تبين ذلك وتوضحه . فأصول الفقه هو مجموع طرق الفقه من حيث أنها على سبيل الإجمال وكيفية الاستدلال بها وحالة المستدل بها^(٢) ، والغاية من النص على طرق ، أن يعم التعريف الدليل والأمانة . ويرى صاحب المعتمد أبو الحسين البصرى أن المراد بكيفية الاستدلال الشروط والمقدمات ، وترتيبها معه ، ليستدل بالطرق على الفقه^(٣) فالأصول إذن منهج البحث عند الفقيه أو هو منطق مسأله أو بمعنى واسع ، هو قانون عاصم لذهن الفقيه من الخطأ فى الاستدلال على الأحكام ،

(١) البهارى . مسلم الثبوت (طبعة القاهرة - بدون تاريخ) ج ١ - ص - ع - هـ

(٢) الزركشى ، البحر المحيط ج ١ - ص ١٩

(٣) المصدر عينه

ولكن إذا كان الأصول منطقاً فقهياً ، فهل تأثر بالمنطق الفلسفى ؟ وقد كان هذا « قانوناً عاصماً لذهن الفيلسوف من الخطأ فى التفكير ، لا يمكن أن نجيب على هذا السؤال بالإيجاب أو السلب ، إلا على ضوء دراسة تحليلية لتاريخ المنهج الأصولى ... فى أى العصور نشأ هذا المنهج أو هذا العلم . ومن هو واضعه ... وأى المؤثرات أثرت فيه ... وإلى أى الاتجاهات تشعب ؟

يجمع مؤرخو علم الأصول ، على أن أول محاولة لوضع مباحث الأصول كعلم نجدوها عند الشافعى^(١) . وأنه لم يكن قبل هذا العهد ثمت محاولات لوضع منهج أصولى عام يحدد للفقيه الطرائق التى يجب أن يسلكها فى استنباط الأحكام . ولم ينفرد المحدثون من باحثى المسلمين أو من المستشرقين بهذا القول وحدهم ، بل إن علماء المسلمين الأقدمين شاركوا فيه ، بحيث نرى إماماً عظيماً كان حنبلياً (٥٢٤١-٨٥٥ م) يقول « لم نكن نعرف العموم والخصوص حتى ورد الشافعى » كما يقول الجوينى — والد إمام الحرمين وشارح ممتاز من شراح الرسالة « أنه لم يسبق الشافعى أحد فى تصنيف الأصول ومعرفتها » كما يقول ابن رشد « النظر فى القياس الفقهى هو شئ استنبط بعد العصر الأول^(٢) » .

وتستند هذه الفكرة — فيما اعتقد إلى علل ثلاث :

أولاً — إن أقدم ما وصل إلينا مكتوباً عن المنهج الأصولى هو رسالة الشافعى .
ثانياً — إن براعة وضع المنهج عند الشافعى وإحاطته إحاطة تكاد تكون تامة بجميع نواحي الأصول ، جعلت من العبث لدى من تلاه من المسلمين البحث عن مناهج أخرى سابقة على منهج الشافعى .

ثالثاً — عمل علماء الشافعية أنفسهم على نشر هذه الفكرة تمجيداً لصاحب المدرسة وترويجاً للذهب ذاته . فأفردت كتب كثيرة فى تاريخه ومناقبه^(٣) .

(١) بحثنا موقف الشافعى من منطق أرسطو فى باب الأصوليين ولم نبه فى باب الفقهاء — وذلك لأهمية العظيمة فى نطاق الأصول مع العلم بأن للشافعى مذهباً فقهياً ممتازاً .

(٢) ابن رشد . فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (طبعة القاهرة) ص ٢٤

(٣) فخر الدين الرازى . مناقب الغافى — ص ٥٨ - ١٠٢

وفي الحقيقة إن تاريخ وضع المنهج الأصولي يذهب إلى حد أبعد من عصر الشافعي بكثير ، بحيث لا يجب أن نتلمسه فقط عند علماء الأحناف في السنوات التي تسبق عصر الشافعي ، بل في عصر الصحابة أنفسهم ولدى الكثيرين من فقهاءهم . وعن هؤلاء الفقهاء أخذت معظم القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام ^(١) . فابن عباس وضع فكره الخاص والعام ، وذكر عن بعض الصحابة الآخرين فكرة المفهوم ^(٢) بل إن فكرة القياس — وهي غاية الأصولي — لم توضع في عصر النبي صلى الله عليه وسلم وفي عصر صحابته كقياس الأشباه بالنظائر والأمثال بالأمثال لخشب — وقياس المثل هو أبسط أنواع الفكر البدائي — بل ووضعه أيضا في العصر الأول والعصر الثاني قواعد للقياس وشرائط للعلة . يقول صاحب البحر المحيط : « إن الصحابة تكلموا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم في العلل ^(٣) » ، ويقول ابن خلدون عن طرق استدلال الصحابة — وهو يرى أن البحث في هذه الطرق لم يبدأ إلا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم — « إن كثيرا من الوقائع بعده صلوات الله وسلامه لم تندرج في النصوص الثابتة فقا سوها بما ثبت . وألحقوها بما نص عليه بشروط في ذلك الإلحاق تصح تلك المساواة بين الشبهين أو المثليين ، حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد . وصار ذلك دليلا شرعيا بإجماعهم عليه . وهو القياس ^(٤) » ، وعلاوة على ذلك فإنهم توصلوا إلى مبحث الترجمات وخاصة في نطاق الأخبار .

لم يقف المنهج الأصولي ساكنا ، بل أخذ ينمو ويضاف إليه طرق جديدة على أيدي مدرسه القياس على العموم ، وفي العراق على الخصوص . ومن الخطأ تماما أن نقول إن هذا التطور نفسه حدث تحت تأثيرات اجنبية ، أهمها المنطق الأرسطاطالسي . وكان قد ترجم إلى اللغة العربية ، وانتشر في أوساط مختلفة زيادة على أن كثيرين من فقهاء العراق كانوا أعجماء ، وكان المنطق الأرسطاطالسي قد ترجم منذ عهد

(١) ابن خلدون . مقدمة ص ٢١٨

(٢) الزركشي . البحر ص ١٠٥

(٣) الزركشي . البحر ص ٢٦

(٤) مقدمة ابن خلدون . ص ٢١٨

بعيد إلى الفارسية ^(١) ، أما ما خضع له المنهج الأصولي ، فهو أخذه لبعض طرق المتكلمين . أو بمعنى أدق كانت هذه الطرق مشتركة بين المتكلمين والأصوليين كما يذكر إمام الحرمين والزركشي والأبج ^(٢) . بل ويقرر الأبج أن أدلة العقول الأولى أمس بالفقه منها بالكلام . كما أن مبحث الحد الأصولي ينسب إلى علماء أصول الفقه أكثر من نسبته إلى المتكلمين . ولم يكن هذا التأثر من جهة واحدة ، بل كان متبادلاً . فإذا كان علماء أصول الفقه قد أخذوا من المتكلمين بعض الطرق ، فقد أخذ المتكلمون من الأصوليين طرقاً كثيرة . وفي إيجاز نستطيع أن نقرر أنه لا توجد طرق منفصلة لإحدى هاتين الفرقتين . بل استخدمت كل منهما نفس الطرق التي استخدمتها الأخرى .

وصل المنهج بعد ذلك إلى المدرسة الحنفية . وقد أقام الأحناف الأصول على الفروع ولم يقيموا الفروع على الأصول . فكان بجانب كل فرع أصله الفقهي الذي خرج عنه . أما إقامة الفروع على الأصول فهي المحاولة التي قام بها الشافعي .

وصل المنهج إذن إلى الشافعي وكان قد مر عليه تطورات عدة كما رأينا بلغت به حدّاً كبيراً من النضوج . ولا ينقص من قدر العمل الذي قام به الشافعي ، وصول جوهر المنهج القياسي إليه . فقد قام الشافعي بتحليل هذا المنهج وعرضه في صورة منظمة وأضاف إليه أبحاثاً كثيرة أهمها المباحث البانية التي لم يكن الصدر الأول في حاجة إليها ، حين كان الكلام ملكة للعرب . وتوسع في جميع المباحث الأصولية التي عرفت من قبل وأكمل بعضها . وأقام فروع المذهب على الأصول . فالشافعي في وضع المنهج فضل لا ينكر . يقول الرازي : « كان الناس قبل الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون . ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة وفي كيفية معارضتها وترجيحها — فاستنبط الشافعي علم أصول

(١) ابن النديم . الفهرست . وقد كانت الفرس تقلت في القديم شيئاً من الكتب المنطق والطب واللغة

الفارسية ٢٤٣

(٢) امام الحرمين . البرهان - ج ١ - باب مدارك العقول - الزركشي . البحر المحيط ج ٥ ص ٨٠ - ١٠٢

الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع في معرفة مراتب أدله الشرع إليه^(١).

ويقول الأستاذ مصطفى باشا عبد الرازق : « كان اتجاه المذاهب الفقهية قبل الشافعى إلى جمع المسائل وترتيبها وردها إلى أدلتها التفصيلية خصوصاً عندما تكون دلالتها نصوصاً وأهل الحديث لكثرة اعتمادهم على النص كانوا أكثر تعرضاً لذكر الدلائل من أهل الرأي . فلما جاء الشافعى بمذهبه الجديد كان قد درس المذهبين . ولاحظ ما فيهما من نقص بدا له أن يكمله . وأخذ ينقض بعض التعريفات من ناحية خروجها عن متابعة نظام متحد في طريقة الاستنباط^(٢) ، وهذه الطريقة طريقة فلسفية بحتة . يقول الأستاذ مصطفى باشا عبد الرازق : « إن هذا الاتجاه من الشافعى هو اتجاه العقل العلى الذى لا يعنى بالجزئيات والفروع فكان تفكيره تفكير من ليس يهتم بالمسائل الجزئية والتفاريع . بل يعنى بضبط الاستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها . وذلك هو النظر الفلسفى^(٣) » وقد دعا كل هذا إلى اعتبار الشافعى فى العالم الإسلامى وفى الدراسات الإسلامية مقابلاً لأرسطو فى العالم العلمى وفى الدراسات اليونانية . بحيث نرى ابن حنبل يعتبره فيلسوفاً والشافعى فيلسوف فى أربعة أشياء — فى اللغة واختلاف الناس والمعانى والفقه^(٤) » ويمكننا أن نقول إنه إذا كان قد وجدت قبل أرسطو مناهج منطقية كالاستقراء السقراطى أو القسمة الأفلاطونية كان لها أثر بالغ فى تكوين « الاورجانون » فقد وجد الشافعى قبله مناهج أصولية أثرت فى تكوين « الرسالة »

ولكن هل كانت هذه المناهج الأصولية السابقة ، هى كل ما دخلت فى منهج الشافعى وأثرت عليه . أو بمعنى أضيق — هل لم تكن هناك عوامل أخرى غير إسلامية — كالمنطق الأرسططاليسى مثلاً — أثرت على أصول الشافعى . يعاون على فكرة تأثير الشافعى بالمنطق الأرسططاليسى — فيما اعتقد ما يأتى :

(١) غر الدين الرازى . مناقب الشافعى . ص ٩٨ - ١٠٢

(٢) الأستاذ مصطفى باشا عبد الرازق : تمديد لتاريخ الفلغة الإسلامية (القاهرة ١٣٦٣ - ١٩٤٤) ص ٢٣٠

(٣) المصدر عينه . ص ٢٣٠

(٤) المصدر عينه . ص ٢٣١

أولاً — أن المنطق كان قد نقل إلى العالم الاسلامى قبل عصر الشافعى بكثير . ومن المحتمل أن يكون قد اطلع عليه وخاصة وأنه درس من ناحية علم الكلام كما يعترف هو بنفسه ، لو أردت أن أضع على كل مخالف كتاباً كبيراً لفعلت . ولكن ليس الكلام من شأني^(١) . واشتغل من ناحية أخرى بعلم النجوم . وهذان علان نظريان لا بد لباحثهما من أن يكون عرف مناهج البحث العلمية التي كانت معروفة في زمنه .

ثانياً — معرفة الشافعى للغة اليونانية، على ما يذكر أبو عبد الله الحاكم في كتابه مناقب الشافعى — الباب الرابع والعشرون — من أن الشافعى كان يقول حين سألته الرشيد عن علمه بالطب : أعرف ما قالت الروم مثل أرسططاليس ومهراريس . وفرفوريوس وجالينوس وبقراط وأسدفليس بلغاتهم^(٢) .

ثالثاً — إذا لجأنا إلى النصوص نفسها يتبين لنا أن الشافعى يشارك أرسطو في اعتبار القياس الأصولى وهو التمثيل عند أرسطو ظنياً^(٣) .

غير أن هذه الأسباب التي استخلصتها من تراجم الشافعى أو من مؤلفاته، ليست أدلة واضحة على تأثر الرسالة بالمنطق الأرسططاليسى . فن غير المحتم أن تكون معرفة الشافعى للمنطق الأرسططاليسى، علة لتأثره به في وضع منهجه . فقد عرف علم الكلام وحججه ومع ذلك فلم يرد عنه أنه تكلم فيه . والمتكلمون أنفسهم عرفوا منطق أرسطو ومع ذلك لم يأخذوا به^(٤) . والمنهج الأصولى نفسه كان قد تكون إلى حد كبير . وكان أغلب ما أضافه إليه الشافعى عناصر بيانية ونقلية خاصة بطرق الاسناد أو عدالة الناقلين أو على العموم مباحث خاصة بالكتاب والسنة . وبجانب هذا كانت هناك طرق عقلية أو مدارك للعقول يلجأ إليها نظار المسلمين وفقهاؤهم . بل وحتى هذه الطرق، لم يلجأ إليها الشافعى في رسالته . وكان أولى أن يتأثر بها من

(١) البيهقى . صون ص ٦٦

(٢) ابن القيم . مفتاح دار السعادة ج ٢ ص ٢٢٢

(٣) الشافعى . الرسالة (طبعة القاهرة سنة ١٣١٢) ص ١٢٢

(٤) البيهقى . صون ص ٣٤٠ انظر الباب المقبل

أى منهج آخر . أما صوغ الشافعى للأصول فى منهج عام متصل فقد صدر فيه عن فكر خاص . أما معرفة الشافعى لليونانية — فليست برهانا واضحا على دخول المنطق الأرسططاليسى فى أصول الشافعى . وأسلوب الرسالة وطريقة البحث فيها لا يشعران بوجود أية علاقة بينها وبين أية دراسة أجنبية عن التفكير العربى واللغة العربية حقا إن فى الرسالة نظاما منطقيا لاشك فيه . يقول الأستاذ مصطفى باشا عبد الرزاق إن من مظاهر هذا النظام ، الاتجاه المنطقى إلى وضع الحدود والتعاريف أولا ثم الأخذ فى التقسيم مع التمثيل والإستشهاد لكل قسم ، وقد يعرض الشافعى لسرد التعاريف المختلفة ليقارن بينها ، وينتهى به التحصيل إلى تخير ما يقتضيه منها — ومنها أسلوبه فى الحوار الجدلى المشبع بصور المنطق ومعانيه ، حتى لتكاد تحسبه لمافيه من دقة البحث ولطف الفهم وحسن التصرف فى الاستدلال والنقض ومراعاة النظام المنطقى حوارا فلسفيا على رغم اعتماده على النقل أولا وبالذات واتصاله بأمور شرعية خالصة ،^(١) لسا ننكر كل هذا . ولكن لم تكن هذه الحدود والتعاريف حدودا منطقية أرسططاليسية تقوم على فكرة الماهية وتقسيمها إلى أجناس وفصول . ولم يكن هذا الأسلوب الجدلى المنطقى أسلوب المنطق الأرسططاليسى القائم على صور من الأقيسة والاستدلالات الموجودة فى الأورجانون . بل بالعكس نرى أن أهم مباحث الأصول تخالف فى جوهرها مباحث الأرسططاليسيين المنطقية . بقيت المسألة الأخيرة وهى اعتبار نتائج القياس الفقهى ظنية أو احتمالية ومشابهة فى هذا للتمثيل المنطقى . وفى الواقع إن ظنية القياس تتصل بالمبدأ الفقهى العام الذى يقرر أن الأحكام الفقهاء ظنية وألا مدخل لليقين فيها . ومن هنا يتبين أنه لاصلة مطلقا لفكرة ظنية التمثيل عند أرسطو بفكرة ظنية القياس عند الشافعى . بل سنرى أن الأصوليين يعتبرون قياس الأصول موصلا إلى اليقين ، إذا ما طبق فى المسائل اليقينية . وسنرى أيضا أن هذا القياس شئ آخر غير التمثيل ، ويخالفه فى جوهره وفى الأساس الذى يقوم عليه .

ولم يكن موقف الشافعي من المنطق الأرسططاليسي سلبيا فحسب، فاقصر على عدم التأثير بالمنطق الأرسططاليسي بل كانت فيه ناحية إيجابية هي مهاجمة المنطق الأرسططاليسي مهاجمة شديدة تصل به إلى حد التحريم^(١). وعلى هذا الهجوم بعلم مختلفة أهمها: استناد المنطق الأرسططاليسي إلى خصائص اللغة اليونانية واللغة اليونانية مخالفة للغة العربية. فأدى تطبيق منطق الأولى على الثانية إلى كثير من التناقض. وسنعود إلى بحث قيمة هذا النقد في بحثنا لنقد ابن تيمية لمنطق أرسطو. غير أن هذا النقد من ناحية أخرى يرجع لنا معرفة الشافعي باللغة اليونانية — وهي ما ذكرنا من قبل — وعلى العموم يمكننا أن نقول إن الشافعي لم يصدر في هجومه على المنطق الأرسططاليسي عن اتجاه خاص ومزاج فردي ولكن عن الإسلام ذاته — هذا الإسلام الذي لم يكن يمثله ويتطابق معه أشد تطابق لا المتكلمون ولا الفلاسفة ولا الصوفية — وإنما علماء أصول الفقه والفقهاء وعلى رأس كل هؤلاء الشافعي،

استمرت رسالة الشافعي سنوات طويلة تسيطر على المناهج الأصولية في العالم الإسلامي. ولم يبدأ التحقيق والتمحيص فيها إلا بعد أكثر من قرن، حين بدأ الامام محمد بن عبد الله أبو بكر الصيرفي (٢٣٠ هـ — ٩٣٢ م) يضع شرحه عليها. وقد حفظ لنا التاريخ أسماء تسعة من شراح الرسالة^(٢) — ولكن لم يصل إلينا مع الأسف شيء من شروحهم حتى يمكننا أن نحكم على مدى تأثيرها بأي أثر خارجي، وقيمة معاونتها في تطور المنهج الأصولي. إلا أنه من المقرر أن ما ألف من هذه الشروح قبل نهاية القرن الخامس لم يتأثر بالمنطق الأرسططاليسي. ومع ذلك فليس لهذه الشروح من أهمية في تاريخ علم الأصول، بالرغم من أن كثيرا من كتب الأصول المتأخرة احتفظت بأسماء كثيرين من أصحاب الشروح ويعض آرائهم. أما هؤلاء الشراح فهم الصيرفي المذكور آنفا، وحسان بن محمد القرشي الأموي أبو الوليد النيسابوري (٣٤٩ هـ — ٩٦٠ م) ومحمد بن علي بن اسماعيل القفال الكبير الشافعي

(١) السيرطى . صون ص ٥

(٢) استندنا في هذا إلى البحر المحيط للزركشي (مخطوط) وطبقات الشافعية لابن أبي عمير في مواضع مختلفة.

(٣٦٥ هـ - ٩٧٥ م) والحافظ أبو بكر الجوزي محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري الشيباني (٢٨٨ هـ - ٩٩٨ - ٩٩٩ م) وخمسة آخرون هم أبو زيد الجزولي ويوسف ابن عمر وجمال الدين افقهي وابن الفاكانى وأبو قاسم عيسى بن ناجي، وليس هؤلاء الشراح الخمسة تراجم.

أما التطور الحقيقي في علم أصول الفقه - فقد حدث تحت تأثير حركة فكرية جديدة هي بدء المتكلمين في التصنيف فيه^(١). وعلى هذا الأساس يمكننا تقسيم علماء الأصول إلى قسمين: الأصوليين الفقهاء والأصوليين المتكلمين. أما الأول فقد امتزجت في كتاباتهم الأصول بالفقه وكثر تفريع المسائل الجزئية وذكر الأمثلة والشواهد - وبُنيت المسائل الكلية العامة على النكت الفقهية - ويمثل هذا القسم فقهاء الحنفية، ومن أئمتهم المتقدمين الدبوسي (٤٣٠ هـ) وقد كتب في القياس بأوسع ممن كان قبله وتمم مباحثه وشرائطه - وكان له أكبر الأثر في المعاونة على إكمال المنهج الفقهي^(٢) - وكتب لهم تأسيس النظر. ثم كتب اليزدوى كتاباً مطولاً - كشف الأسرار - ثم جمع ابن الساعاتي^(٣) (٦١٤ هـ) بين طريقة المتكلمين والفقهاء مستنداً إلى كتابي الأحكام للآمدى وكشف الأسرار لليزدوى في كتاب سماه بدائع النظام، ثم كتب الإمام الشاطبي (٧٩٠ هـ) كتاب الموافقات. وسار أيضاً على هذا المنهج شهاب الدين القرافي (٦٨٤ هـ) وله كتاب الذخيرة، وكتاب أنوار البروق في نوائف الفروق، ثم كتب السبكي كتابه المشهور جمع الجوامع، وقد اقتصر ابن السبكي في هذا الكتاب على ذكر مسائل الأصول مجردة من الأدلة والشواهد، وقد شُرح هذا الكتاب شروحات عدة كان أهمها شرح المحلى^(٤) (٧٦١ هـ - ٨٦٤ م) وشرح الزركشي (٧٩٤ هـ). وهذه الكتب كلها بين أيدينا وقد خلت من أي تأثير بالمنطق الأرسططاليسى.

(١) ابن خلدون . مقدمة . ص ٣١٩

(٢) المصدر عينه . ص : ٣١٩

(٣) مفتقر للدين احمد بن علي المعروف بالساعاتي .

(٤) جلال الدين بن احمد المحلى الشافعي المولود بمصر .

(٢) أما القسم الثاني وهم المتكلمون أشاعرة كانوا أو معتزلة (١). وهنا نرى محاولة عقلية بجته تقوم على تجريد القواعد العامة من المسائل الفقهية وتستند في هذا إلى الاستدلال العقلي والبرهنة النظرية (٢). فاستخدمت طرق البحث الكلامية أو مدارك العقول التي عرفت قبل الشافعي في المدرسة الأصولية الكلامية. ووضعت تلك الطرق وخاصة طريق القياس في صورة عقلية مجردة. ودخلت أبحاث كلامية كثيرة لما كان علم الكلام معتبرا واحدا من مصادر هذا العلم الثلاثة ، لا لدى المتكلمين وحدهم بل ولدى الفقهاء حتى الظاهرية منهم (٣). أما عن [المعتزلة] فكما أنه لم تصل إلينا كتبهم في علم الكلام ، لم تصل إلينا كتبهم في علم الأصول ، وخاصة كتاب العهد للقاضي عبد الجبار (٤١٥ هـ) وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصري (٤٣٦ هـ) ومع ذلك يمكننا أن نستخلص جوهر الأصول المعتزلة وعلى الخصوص لدى أبي هاشم الجبائي مفكر المعتزلة العظيم — من كتب المتأخرين من أهل السنة — وسيكون هذا محل دراسة أخرى خاصة . ودراسة هذه النصوص يشعر تماما بأنها لم توضع على طريقة الأرسططاليسين ، بل على طريقة الجدلين من نظار المسلمين .

أما [الأشاعرة] فقد احترزوا أيضا بأصولهم عن منطق أرسطو ، ونجد هذا واضحا لدى عدو ممتاز للتراث اليوناني — أبي بكر الباقلاني — وهي شخصية ضخمة لم تبحث بعد — ولم يصل إلينا إنتاجها الأصول إلا خلال كتب المتأخرين أيضا .

ولكن ما لبث علم الأصول أن اتجه وجهة أخرى على يد إمام الحرمين (٤٧٨ هـ). وقد كان المظنون أن إمام الحرمين سار على منهج المدرسة الكلامية الأصولية الأولى — إلا أنه تسنى له بحث مخطوطة نادرة لكتاب البرهان، فتبين له أنه وإن

(١) لم نذكر الشيعة، وإن كانت لهم أصول خاصة وسبب اغفاننا لهم أنهم لم يتكلموا في القياس وهو أساس بحثنا هنا .

(٢) الفزالي . المستقصى (طبعة القاهرة ١٣٢٢) ج ١ ص ١

(٣) ابن حزم (علي بن أحمد) (١٤٥٦ هـ — ١٠٦٤ م) الاحكام في أصول الاحكام (طبعة الاستاذ الشيخ أحمد شاكر — القاهرة سنة ١٩٤٥ هـ) المجلد الأول — الكتاب الأول ج ١ .

كان امام الحرمين خالف المنطق الأرسططاليسي في نقاط كثيرة، إلا انه تأثر به إلى حد كبير . بل قد نجد عنده أول محاولة لمزج منطق أرسطو بأصول الفقه . فكما أنه خالف متكلمي أهل السنة في القول في القول بالواسطة أولاً^(١) ، ثم وافق أبا هاشم الجبائي في أقوال له كثيرة^(٢) يقول ابن تيمية عنه « واستمد من كلام أبي هاشم الجبائي على مختارات له، ولقد خرج على طريقة القاضي وذويه في مواضع إلى طريقة المعتزلة »^(٣) ثم انكاره علم الله بالجزئيات^(٤) . فكما أنه خالف الجمهور في كل هذا ، نراه يخالفهم أيضا في محاولته مزج المنطق الأرسططاليسي بالأصول . ومحمد الطريق بذلك لتليذه أبي حامد الغزالي ، مما أدى إلى مهاجمة المسلمين لهذا الأخير مهاجمة عنيفة قاسية .

ويعتبر الغزالي المازج الحقيقي للمنطق الأرسططاليسي بعلوم المسلمين . لما وضع من كتب منطقية سهلة العبارة ، بل لتلك المقدمة المنطقية التي وضعها في أول كتابه المستصني ، والتي ذكر فيها أن من لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه قطعا . وعلى هذا الأساس ، اعتبر منطق أرسطو شرطا من شروط الاجتهاد وفرض كفاية على المسلمين ، ووجهت إلى الغزالي بسبب هذا اعتراضات شديدة من فقهاء المسلمين .

ومنذ ذلك الحين بدأ الأصوليون المتكلمون يتأثرون بالمنطق الأرسططاليسي ويفردون في أول كتبهم فصلا خاصا لما أسموه « المقدمات الكلامية »^(٥) أو « المقدمات الدخيلة » ، يخصصون فيها منطق أرسطو أو بمعنى أدق منطق الشراح الإسلاميين مشائيا تارة ورواقيا طوراً . وكانت أكثر المباحث تأثراً بالمنطق اليوناني هذا — مباحث الألفاظ — أما مبحث القياس فقد استمر حتى بين أيدي الأصوليين المتأخرين بمنأى إلى أكبر حد عن هذا المنطق اليوناني أرسططاليسيا كان أو رواقيا .

(١) امام الحرمين . البرهان (مخطوط) ج ١ فصل عن حد العلم وحقيقته

(٢) ابن تيمية . السبعة ص ١٠٧

(٣) امام الحرمين . البرهان — نفس الصفحات السابقة

(٤) سميت بالكلامية لأن المتأخرين جعلوا المنطق جزءا من علم الكلام (مسلم التبت ج ١ ص ١٠)

ولن نعرض في هذه الفصول لتلك المقدمات الكلامية . فقد سبق أن عرضنا لجميع أنواع المنطق اليوناني بين أيدي شراحه الإسلاميين . وتلك المقدمات ليست إلا صورة من هذه الشروح الجمة التي كتبها الإسلاميون والتي حلت عناصرها في الباب السابق . ولكن سنعرض لهذا المنهج الأصولي الكلامي — لأن المتكلمين يتشاركون فيه ، كما نرى بعد — كما عرف قبل القرن الخامس . ولن أخوض في الأبحاث اللغوية لخروجها عن نطاق هذا البحث ، مع ملاحظة أن المباحث الأصولية اللغوية ليست من نوع علوم اللغة أو النحو العادية . فقد دقق الأصوليون نظرهم في فهم أشياء من كلام العرب لم يتوصل إليها اللغويون أو النحاة . إن كلام العرب متسع وطرق البحث فيه متشعبة . فكتب اللغة تضبط الألفاظ والمعاني الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي يتوصل إليها الأصولي باستقراء يزيد على استقراء اللغوي . فهناك إذن دقائق لا يتعرض لها اللغوي ولا تقتضيها صناعة النحو . ولكن يتوصل إليها الأصوليون باستقراء خاص وأدله خاصة (١) .

هذا هو تاريخ المنهج الأصولي — استطعنا أن نتبين من خلاله موقف علماء أصول الفقه من المنطق الأرسططاليسي ، وتكسبون هذا المنهج منذ العصر الأول واستمر الأصوليون يكملون فيه ويضيفون إلى عناصره جدة في التفكير ، حتى وصل إلى أيدي الشافعي . فأقاده علماء متفق الأجزاء متناسق الأطراف . وفي كل هذا لم يتأثر على الإطلاق بمنهج البحث اليونانية — ثم انقسم إلى قسمين بعد الشافعي : علم الأصول الفقهي وعلم الأصول الكلامي . وفي كلا القسمين لم يتأثر أيضا بمنطق أرسطو — حتى أتى القرن الخامس فزج المسلمون بالمنطق الأرسططاليسي بالأصول ، وبهذا انتهى أو كاد أن ينتهي تفكير المسلمين المبدع في المنطق .

هذا هو موقف علماء أصول الفقه — فقهاء كانوا أو متكلمين . فما هو موقف علماء أصول الدين المتكلمين من المنطق الأرسططاليسي ؟ هذا ما سنبحثه في الفصل القادم .

الفصل الثاني

موقف علماء أصول الدين — المتكلمين — من المنطق الأرسططاليسى
حتى القرن الخامس

بحثنا في الفصل السابق موقف علماء أصول الفقه من المنطق الأرسططاليسى حتى القرن الخامس. ووصلنا إلى أن هؤلاء العلماء لم يقبلوا المنطق الأرسططاليسى. وسنحاول في هذا الفصل أن نبحت موقف علماء أصول الدين من هذا المنطق. وأول ما نراه حول هذا الموقف فكرة شائعة لدى مؤرخي الفكر الاسلامي وخاصة المستشرقين : وهي أن المتكلمين الأول كانوا رجال دين استخدموا منطق أرسطو في جدلهم اللاهوتي — ومع أن هذه الفكرة فاسدة تمام الفساد — فإنها سادت حتى الآن. وربما عاون على تدعيمها الحجج الآتية : —

أولا — أن المعتزلة بدأوا حجاجهم الديني مع النصارى في وقت مبكر. وكان قد حل مكان المسيحية الأولى الساذجة، مسيحية أخرى مركبة على أساس المنطق اليوناني — أو بمعنى آخر كان النصارى يتسلحون في جدلهم الديني — كما قلت في المقدمة — بالمنطق الأرسططاليسى حتى آخر الأشكال الوجودية. ولم يكن بما يقنع هؤلاء النصارى في جدلهم البراهين الشرعية أو الاحتجاجات الخطائية — وهم يتكلمون في اتحاد اللاهوت والناسوت في المسيح وتوحيده الأقانيم وتعددتها. فكان من المعقول إذن أن لا يبدأ المسلمون هذا النقاش، وهم خلو من معرفة منطق أرسطو وخاصة أن يوحنا الدمشقي كان يعتبر الإسلام في كتاباته التي يناقش فيها المسلمين — كأنه عقيدة نظرية فلسفية^(١).

ثانيا — عدم وصول كتب المعتزلة إلى أيدي الباحثين حتى يمكن الحكم القاطع على منهاج البحث لديهم. وكل ما وصل إلينا شذرات مقتضبة في غالب الأحيان عن مذاهبهم ، أما منهاج البحث لديهم فلم يذكر عنها شيء مطلقاً .

ثالثا — وجود كتب متأخرى المتكلمين — أى الذين عاشوا بعد القرن الخامس الهجرى — أدى إلى القول بأن كتب متقدمى المتكلمين — أى الذين عاشوا قبل هذا القرن — كانت على مثالها . وكتب المتأخرين هذه مؤلفة فى معظمها على طريقة المنطق الأرسطاليسى . وقد وصلتنا هذه الكتب ، بينما كتب متكلمى العهد الأول إما مفقودة وإما لم تنشر بعد . ودعا هذا إلى القول بأن علم الكلام تأثر فى جميع عصوره بمنطق أرسطو .

وفى الواقع إن المنطق الأرسطاليسى قوبل فى المدرسة الكلامية الأولى حتى القرن الخامس أسوأ مقابلة . فهاجمته جميع الفرق الكلامية ، معتزلة أو أشعرية أو شيعة أو كرامية . يقول ابن تيمية « ما زال نظار المسلمين لا يلتفتون إلى طريقهم بل الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وسائر الطوائف من أهل النظر كانوا يعيبون فسادها . وأول من خلط منطقهم بأصول المسلمين أبو حامد الغزالى » ^(١) ويقول فى فقرة أخرى « ما زال نظار المسلمين بعد أن عرب وعرفوه يعيبونه ويذمونهم ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله فى موازينهم العقلية والشرعية » ^(٢) . وهذا ما يردده ابن القيم أيضا ^(٣) . وما يثبت هذا إثباتا واضحا :

أولا — اختلاف نظرة المتكلمين والمشائين فى مبحث الحد ونقد الأولين لمبحث الحد الأرسطاليسى ^(٤) .

ثانيا — رفض المتكلمين لمبحث القياس الأرسطاليسى . ويذكر لنا ابن خلدون (٧٨٥ هـ ١٤٠٦ م) . « أن المسلمين لم يأخذوا بالاقيسة للابستها للعلوم الفلسفية المبينة للعقائد » ^(٥) ووصلت إلينا مقتطفات من كتاب الآراء والديانات لابن النوبختى الشيعى وفيها نقد للشكل الأول ^(٦) .

(٢) نفس المصدر ٣٣٣

(١) السيوطى . صون ٣٢٤

(٣) ابن القيم . مفتاح دار السعادة ج ١ ص ١٦٧

(٤) السهروردى . حكمة الاشراف . ص ٥٨ . السيوطى . صون ٢٠٨

(٥) ابن خلدون . مقدمة ص ٣٢٦

(٦) السيوطى . صون ص ٣٢٥ — ٣٢٦

ثالثا — أظهر لنا النقد التحليل لنصوص كثيرين من المتكلمين أن الباقلاني^(١) (١١ صفر سنة ٤٠٣) وإمام الحرمين^(٢)، وكثيرين من المعتزلة خرجوا في أبحاثهم عن منطق أرسطو. وصرح أبو سليمان السجستاني بهذا النقد وسيأتي هذا بعد .

رابعا — الكتب الكثيرة التي ألقت في نقد المنطق الأرسططاليسي ككتاب الدقائق لأبي بكر بن الطيب والآراء والديانات لابن النوبختي وتشير نصوص كثيرة إلى أن أبا علي الجبائي وأبا هاشم والقاضي عبد الجبار كتبوا في نقد المنطق الأرسططاليسي^(٣). ونقد أبو العباس الناشئ المعتزلي المنطق الأرسططاليسي كما ورد في مناقشة السيرا في (٣٦٨-٩٧٨م) لأبي بشر متى بن يونس (٣٢٨-٩٣٩م) وهذا الناشئ أبو العباس قد نقد عليكم وتبع طريقكم وبين خطأكم وأبرز ضعفكم ولم تقدروا إلى اليوم أن تردوا عليه كلمة واحدة بما قال وما زدتم على قولكم لم يعرف أغراضنا ولا وقف على مرادنا وإنما تكلم عن وهم^(٤)، ويذكر عن ابن حزم أنه نقد منطق أرسطو يقول صاعد « وألف كتابا أسماه التقريب لحدود المنطق، بسط فيه القول على تبين المعارف واستعمل فيه أمثلة فقهية وجوامع شرعية وخالف أرسططاليس واضع هذا العلم في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتبه ؛ فكتابه من أجل هذا كثير الغلط بين السقط^(٥)،

ويمكن تفسير هذا الموقف في دائرة منطق أرسطو بموقف المتكلمين العام تجاه علوم الأوائل، بحيث نرى مؤرخا معتزليا كابن المرتضى (٨٤٠-١٤٢٧م) يقول عن أبي الحسن البصري « كان للبهاشمة عنه نفرة لأمرين أحدهما أنه دنس نفسه بشيء من الفلسفة وعلوم الأوائل^(٦)، ويردد ابن المرتضى في فقرات عدة كراهية المعتزلة للفلسفة وعلوم الأوائل .

(١) أبو بكر محمد بن الطيب بن جعفر بن القاسم المعروف بالباقلاني

(٢) ولد لإمام الحرمين عبد الله بن عبد الملك الجويني في ثامن عشر المحرم سنة ٤١٩ وتوفي ليلة الأربعاء

٢٥ ربيع الآخر سنة ٤٧٨

(٣) البيهقي . ص ٢٠٧ . ابن القيم . مفتاح . ص ١٠٠ . ص ١٦٧

(٤) أبو حيان التوحيدي . المقابسات . ص ٥٥٥ - ياقوت : إرشاد الأديب إلى معرفة الأديب المعروف

معجم البلدان (طبعة القاهرة) ج ٣ ص ١١٩

(٦) ابن المرتضى . النية والأمل شرح الملل والنحل ص ٩٦

(٥) صاعد . طبقات الأمم ص ١١٨

ولكن إذا كان المتكلمون هاجموا المنطق الأرسطاليسى وخرجوا في أبحاثهم عن قواعده، فلا شك وقد كانت لهم فلسفة خاصة أن يكون لهم منطق خاص يخالف منطق أرسطو، وأن يكون تقدم قائما على أسس منطقية خاصة. فإذا كانوا قد نقدوا مبحث الحد الأرسطاليسى، فإنهم أقاموا مبحثا آخر للحد. وكذلك وضعوا أو أخذوا من الأصوليين أدلة ومدارك للعقول، تعتبر بمثابة أبحاث القياس الأرسطاليسى ولو احقه. وثبت أن المتكلمين استخدموا منهاجا للبحث غير المنطق الأرسطاليسى ما يأتي :

١ — ان الغزالي (٥٠٥ هـ - ١١١١ م) يهاجم هذا المنهج الذي يخرج عن منطق أرسطو في أخذ المتكلمين بمقدمات مشهورة تسلوها من خصومهم واضطرم إلى تسليمها لالقانون العقلي وهو عنده منطق أرسطو وقضاياه — الذي يقرر أن البديهيات وحدها هي التي ينبغي تسليمها، ولكن مجرد شهرتها وتواترها ^(١) (وهي ما يسميها صاحب صاحب المواقف بالمقدمات الضعيفة) ^(٢) وما كان يراه في عدم اهتمام المتكلمين بالبديهيات، وخروجهم في أبحاثهم عنها « فقد يظن بالأوليات أنها ليست أولية فيشكك فيها ولا يتشكك في الأوليات إلا بزوال الذهن عن الفطرة السليمة لمخالطة بعض المتكلمين المتعصبين للذاهب الفاسدة بمجاحدة الجليات » ^(٣) ولعل الغزالي يشير إلى تلك النظرية التي كانت تتردد في أوساط المسلمين « نظرية الواسطة » والتي تنقد مبدأ عدم ارتفاع النقيضين أي مبدأ الثالث المرفوع. وفي فقرة أخرى إن « أكثر أقيسة الجدلين من المتكلمين والفقهاء في مجادلاتهم وتصانيفهم مؤلفة من مقدمات مشهورة فيما بينهم سلوها لمجرد الشهرة وذهلوا عن سببها. ولذا نرى أقيستهم تنتج نتائج متناقضة فيتحيرون فيها وتتخبط عقولهم في تنقيحها » ^(٤) ويلاحظ أن كلمة الجدلين تطلق على طائفة من المتكلمين والأصوليين لم يأخذوا بالمنطق

(١) الغزالي . المنقذ من الضلال . ص ٧٩ - ٨٠

(٢) الأيجي . المواقف ج ٢ ص ٤٤

(٣) الغزالي . معيار العلم ص ١٦٠

(٤) المصدر نفسه - ص ١٦٠

الارسططاليسى . بل كانت لهم قواعد وأنظمة خاصة فى المناظرة والمجادلة .
 يمكننا أن نستخلص من كلام الغزالى أنه يشير إلى منهاج خاص للمتكلمين .
 ب — ما يقوله إمام الحرمين « رتب أئمتنا أدلة العقول ترتيبا ننقله ثم نبين
 فسادهم »^(١) وهذا يثبت تماما أن للمسلمين منهاجا فى البحث العلى مستقلا ، لأن إمام
 الحرمين — أخذ إلى حد ما — كما بينا فى الفصل السابق بالمنطق الارسططاليسى .
 ج — احتقار تمثلى الفكر الهلنى فى العالم الإسلامى — شراحا كانوا أو مترجمين —
 للمتكلمين لمخالفة هؤلاء المنطق الارسططاليسى . يذكر القفطى (٦٤٦) أن يحيى بن
 عدى (٣٦٥ هـ — ٩٧٥ م) حضر مجلس بعض الوزراء ببغداد فى يوم من الأيام
 وكان فى المجلس بعض المتكلمين فطلب إليهم الوزير أن يتكلموا مع يحيى — فرفض
 يحيى قائلا « هم لا يفهمون قواعد عباراتى وأنا لا أفهم اصطلاحهم »^(٢)
 د — اعتبار الكلام نفسه منهجا للعلوم الشرعية بمثابة المنطق منهجا للعلوم العقلية .
 فإن شارح المقاصد يرى أن من أهم الأسباب التى من أجلها سعى علم الكلام باسمه
 « أنه يورث قدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات كالمنطق فى الفلسفيات »^(٣)
 هـ — يقرر ابن تيمية (٧٢٩ هـ) صراحة وجود قانون خاص إمتاز به المتكلمون
 فيقول « وكان للغزالى قانون هو المنطق — أما أبو بكر بن العربى فقد وضع قانونا
 آخر مبني على طريقة أبى المعالى ومن قبله كالقاضى أبى بكر الباقلانى »^(٤) ويذكر
 فى فقرة أخرى أن نظار المسلمين عدلوا عن طريق المناطقة فقالوا « الطريق هو
 المرشد إلى المطلوب وهو الموصل إلى المقصود وهو ما يُسَكُون العلم »^(٥) وهذا الطريق
 غير طريق المناطقة بل هى أدلة خاصة . ويردد ابن تيمية هذا فى مواضع كثيرة من
 كتبه — كما أن ابن السبكي يردده أيضا^(٦) .

(١) إمام الحرمين . البرهان (مخطوط) ج ١ باب مدارك العقول

(٢) القفطى (جمال الدين أبو الحسن على بن يوسف) إخبار العلماء بأخبار الحكماء .

(طبعة ليبك سنة ١٣٢٠) ص ٤٠

(٣) شرح المقاصد ج ١ ص ٥

(٤) ابن تيمية . مواقة صريح المقول لصريح القول ج ١ ص ٣

(٥) السيوطى صور . . ٣٦٤ (٦) ابن السبكي . ميد النعم ص ١١٤

و — ما يذكره ابن خلدون (٨٠٨ هـ - ١٤٠٦ م) من أن أبا بكر الباقلاني وضع المقدمات العقلية التي يتوقف عليها الأدلة والأنظار ومنها أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، وأن هذه الطريقة كانت فنا نظريا قائما بذاته. ثم جاء إمام الحرمين، فوضع في هذه الطريقة كتاب الشامل، وأن في هذا الكتاب نفسه شرحا للطريقة القديمة للتكلمين. ثم يذكر أن المتأخرين بعد هذا قرأوا المنطق الأرسططاليسي، وعلى ضوء هذا المنطق نظروا في القواعد والمقدمات في فن الكلام للأقدمين فخالفوا الكثير منها، فما عادوا يعتقدون أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول — وتكونت طريقة أخرى هي «طريقة المتأخرين» مستمدة من منطق اليونان رواقيا كان أو أرسططاليسيا وقائمة عليه (١).

ح — ما يراه المتكلمون أنفسهم من أن علم الكلام «ليست له مبادئ تبين في علم آخر — إنما هو مستغن في نفسه عما عداه» (٢) ويقرر السالكوني أن مباحث النظر تخالف الكثير من المسائل المنطقية الأرسططاليسية (٣).
ط — يذكر ابن رشد (٤) (٥٩٥ - ١١٩٨) أنه كان للتكلمين طرق ودلائل خطائية (٥).

نستنتج مما تقدم أنه كان للتكلمين في العصر الكلامي الأول حول تكوين المنهج موقف مزدوج.

أولا — رفض المنطق الأرسططاليسي كمنهاج للبحث ومهاجمته.

ثانياً — الأخذ بمنهاج إسلامي خاص وضعه أو وضع أسسه علماء أصول الفقه. وتناوله المتكلمون بالزيادة والتعديل. وقد استمر هذا المنهج في الفترة

(١) ابن خلدون . مقدمة ص ٢٢٦ — ٢٢٧

(٢) شرح المواظ . ج ١ ص ٥٥

(٣) المواظ . الحاشية ص ٥٧ ج ١

(٤) ولد ابن رشد سنة ٥٢٠ هـ — ١١٢٦ م ومات في مراكش في ٩ صفر سنة ٥٩٥ هـ

١٠ ديسمبر سنة ١١٩٨ م

(٥) ابن رشد . الكف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ٣٥

الأولى في جميع دوائر المتكلمين — معتزلة كانوا أو شيعة أو أشاعرة أو سنيين — بمعزل إلى أكبر حد عن المنطق الأرسططاليسي . أما مزج المنطق الأرسططاليسي بعلم الكلام والعلوم الإسلامية على العموم فبدأ في أواخر القرن الخامس على أيدي المتأخرين من المتكلمين ^(١) . غير أنه ينبغي أن نلاحظ أن هذا المزج لم يحدث على يد مفكر من المعتزلة ، بل بواسطة متكلم أهل السنة المشهور أبي حامد الغزالي ، ومع ذلك فقد بقي لمنطق أرسطو أعداء يمتازون حتى العصور الأخيرة ، وسنيين هذا فيما بعد — وبقي لمناهج المتكلمين الأولين ، أنصار كثيرون استخدموها واحتفظوا في جدهم بها .

وما هي العلة التي دفعت المتكلمين إلى عدم قبول المنطق الأرسططاليسي؟ يمكنني أن استنتج ببساطة أن العلة في هذا هو أن المتكلمين لم يقبلوا ميتافيزيقا أرسطو . فكان من البديهي ألا يقبلوا منهاج البحث الذي استندت عليه هذه الميتافيزيقا . { وسنحاول أن نعرض الآن لمنطق المتكلمين طبقاً لما لدينا من مصادر ، مع ملاحظة أن هذا المنطق استخدمه الأصوليون — علماء أصول الفقه — قبل المتكلمين . ولذلك سنعتبر عن علماء هاتين الفرقتين بالأصوليين — علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين — ثم نعرض بعد ذلك موقف المتكلمين من قانون بديهي هو قانون عدم ارتفاع النقيضين — الوسط الممتنع أو الثالث المرفوع — ثم نقدم لمبدأ العلية . ثم نصل إلى نقطة التحول من هذا المنطق الإسلامي الخاص إلى منطق أرسطو .

الفصل الثالث

منطق الأصوليين — مبحث الحد الأصولي

كانت النتيجة التي وصلنا إليها في الفصلين السابقين أن الأصوليين علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين — المتكلمين — لم يقبلوا المنطق الأرسطاطليسي وأنهم وضعوا منطقاً يخالف هذا المنطق . وقلنا إن علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين استخدموا منهجاً للبحث أو منطقاً واحداً . ولكن ماهو هذا المنطق الأصولي الذي استخدمه الأصوليون ؟ هذا المنطق الأصولي في الحقيقة هو منهج من مناهج البحث العلمي الذي وضعه الأصوليون لكي يسيروا عليه في أبحاثهم وكانت أميز صفاته أنه يخلو من مباحث الميتافيزيقا — أو من الصفة الميتافيزيقية تلك الصفة التي جعلت المنطق الأرسطاطليسي كأنه علم الفكر الضروري من حيث هو متطابق مع الموجود La science de la pensée nécessaire en tant qu'identique avec l'être المجردة qu'identique avec l'être المجردة La science de l'idée pure (١) وخلوه من الناحية الميتافيزيقية جعله منطقاً عملياً أو بمعنى أدق منطقاً pragmatique يتفق مع الحاجة الإنسانية العملية . وينقسم هذا المنطق إلى مبحثين : المبحث الأول هو مبحث الحد . والمبحث الثاني هو مبحث الاستدلالات . وسنبحث في هذا الفصل مبحث الحد — كما عرفه الأصوليون — طبقاً لشذرات قليلة بقيت لنا عنه في كتب المتأخرين .

إن الحد عند أرسطو — كما رأينا — هو المعروف للماهية أو للذات أو بأنه الجواب الصحيح في سؤال ما هو إذا أحاط بالمسئول عنه ، هذه التعاريف كلها ميتافيزيقية لم يقبلها الأصوليون . وأوردوا عليها الاعتراضين الآتين — أولهما : أن الحد قد يذكر من غير أن يكون هناك سؤال — ثانياً : أن الحد ليس معرفة للماهية أو موصلاً للسكنه لئلا يتوصل إلى هذا أو إستحالته . لكن حد الشيء هو معناه

الذى لأجله استحق الوصف المقصود ^(١) . وهذا اتجاه في تعريف الحد يخالف الحد الأرسططاليسى . وسنوضح هذا توضيحاً أكثر .

إن تعريف الحد في الواقع يتوقف على ما هو الغرض من الحد — هل هو حصر الذاتيات أو مجرد التمييز كيفما اتفق . أما الأرسططاليسيون — وغايتهم من الحد حصر الذاتيات — فكان الشرط عندهم أن يكون الوصف خاصاً أى يرجع إلى وصف حقيقة المحدود . فالحد إذن هو القول المفصل المعروف للذات بماهيته ^(٢) . أما عند الأصوليين — وغايتهم من الحد مجرد التمييز — فيرجع الحد إلى قول الواصف . أى أنه القول المفسر لاسم الحد وصفته عند استعماله على وجه يخصه ويحصره فلا يدخل فيه ما ليس منه ولا يخرج منه ما هو فيه . يقول الباقلاني — وهو يمثل الفكر الأصولي الأول — الحد هو المحدود بعينه ولو كان غيره لم يكن حده . وإنما على الحد أن يأتي بعبارة يظن السائل عالماً بها أن جهل ما سأل عنه . فإن جهل العبارات كلها فسحقاً سحقاً ^(٣) . ولذلك عرّف العلم بأنه معرفة المعلوم على ما هو به — والمعرفة كما كان مفهوماً — هي العلم . وينكر إمام الحرمين هذا بشدة . ويرى أن الغرض من الحد هو الإشعار بالحقيقة التى بها قيام المسئول عن حده ، وبه تميزه الذاتى عما عداه ، ولن يوصل تغاير العبارات وابدال لفظ بلفظ إليها ^(٤) .

ويمكننا أن نستخلص من تعريف أبي الحسين البصرى للعام ^(٥) أنه ينحو في الحد أيضاً هذا المنحى اللفظى . فإن الحد عنده شرح اسم اللفظ على وجه يخصه ويحصره . ولم يلبجاً في تعاريفه إلى أى نوع من أنواع الحدود الأرسططاليسية . بل إن الحد لدى المتكلمين جميعاً إنما يراد به التمييز بين المحدود وغيره وأنه يُحصل

(١) الزركشى . البحر المحيط ج ١ ص ٨٠

(٢) ابن سينا . منطق المشرقيين (المطبعة السلفية) ص ٣٤

(٣) إمام الحرمين . البرهان (مخطوط) ج ١ فصل — حد العلم وحقيقته .

(٤) المصدر نفسه . نفس الفصل .

(٥) الأمدى . الأحكام فى أصول الأحكام ج ٢ ص ٢٨٦

بالخواص اللازمة التي لا تحتاج إلى ذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره . يقول ابن تيمية المحققون من النظار على أن الحد فائدته التمييز بين المحدود وغيره . كالاسم ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته . وإنما يدعى هذا أهل المنطق اليونانيون أتباع أرسطو ومن سلك سبيلهم تقليدا لهم من الإسلاميين وغيرهم . فأما جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم فعلى خلاف هذا . وإنما أدخل هذا من تكلم في أصول الدين والفقه بعد أبي حامد في أواخر المائة الخامسة ، وهم الذين تكلموا في الحدود بطريقة أهل المنطق اليوناني . وأما سائر النظار من جميع الطوائف الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وغيرهم ، فعندهم إنما يفيد الحد التمييز بين المحدود وغيره . وذلك مشهور في كتب أبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر وأبي إسحق وابن فورك والقاضي أبي يعلى وابن عقيل والنسفي وأبي علي وأبي هاشم وعبد الجبار والطوسي ومحمد بن الهيثم وغيرهم ، ^(١) وفي فقرة أخرى يقول : ولم يكن قدما المتكلمين يرضون أن يخوضوا في الحدود على طريقة المنطقيين كما جد في ذلك متأخروهم ، ^(٢) ويقول صاحب كشف اصطلاحات الفنون : الحد عند الأصوليين مرادف للعرف وهو ما يميز الشيء عن غيره وذلك الشيء يسمى محدوداً ومعرفاً ، ثم يفرق بين هذا الحد والحد الأرسططاليسي . فالأول « يفيد تمييز صورة عما عداها » والثاني « يحصل في الذهن صورة غير حاصلة » ، ثم يتكلم عن أنواع الحد عند المناطقة — وينتهي إلى القول بأن هناك فارقا بين الإثنين ^(٣) ويرى الزركشي أن أئمة الكلام والأصول يرون أن القصد من الحد التمييز بين المحدود وغيره . ثم ينقل عن إمام الحرمين : أن القصد من التحديد في اصطلاح المتكلمين الفرق بخاصة الشيء وحقيقته التي يقع بها الفصل بينه وبين غيره . أما المناطقة فقالوا إن فائدة الحد التصوير ، ^(٤) أي تصوير الماهية .

(١) السيوطي . صون ص ٢٠٧

(٢) المصدر نفسه ص ٢٠٨

(٣) التهانوتي . كشف اصطلاحات الفنون ج ١ . ص . . .

(٤) الزركشي . البحر المحيط . ج ١ ص ٨٥

هناك إذن اختلاف كبير في تعريف الحد وغايته عند الأصوليين والأرسططاليسين. فإن المنطق الأرسططاليسى يعتبر الاقتصار على تمييز المحدود عن غيره دون تتميم حقيقته بمقوماتها إخلالاً بالحد. فإذا عرفنا الإنسان بأنه جسم ناطق وحذفنا — ذو نفس حساس متحرك بالإرادة — اعتماداً على أنه لا شيء غيره جسم ناطق، كان هذا التعريف غير تام. ولذلك لم يقبل إمام الحرمين الحد الأصولى — وهو من بين المتقدمين الوحيد الذى خالف هذا الاتجاه وأخرج حدوده على طريقة المنطق الأرسططاليسى — وإذا كان الحد عند المناطق الأرسططاليسين يفيد تصور المنطوق بعد أن لم يكن، فالحد الحقيقى هو ما اشتمل على مقومات الشيء المشتركة والخاصة. فهو يتوقف — كما هو مفهوم — على معرفة جميع الذاتيات وترتيبها على الوجه الصحيح. ومعنى ترتيبها على الوجه الصحيح إيراد الجنس أولاً، ثم الفصل ثانياً. أما الأصوليون فالبعض منهم أنكروا أن يتكون الحد من أى نوع من أنواع الماهيات^(١) وهؤلاء يكاد يكون الحد عندهم لفظياً بحتاً، فيميز المحدود عن غيره بدون تقيد بفكرة الذاتيات أو العرضيات. والبعض الآخر يرى أن الحد يتكون من ماهية اعتبارية فيحدث الفرق بين المحدود وغيره بخاصة الشيء وحقيقته التى يقع بها الفصل بينه وبين غيره^(٢). وكلا الاتجاهين لا يوافق على استناد الحد إلى فكرة الجنس والفصل الذاتيين كما يفهما المناطق الأرسططاليسيون. ولكن الفريق الثانى من الأصوليين إشتراط مع ذلك الاطراد والانعكاس. أى يلزم من ثبوت الوصف ثبوت المحدود ومن انتفائه انتفائه. يقرر إمام الحرمين أن الاطراد والانعكاس لا يتم الحد عند الأصوليين إلا بهما^(٣)

وإذا كان الحد عند الأرسططاليسين هو تعريف الشيء بالتوصل إلى ماهيته. أى لابد من معرفة الماهيات المختلفة تفصيلاً، حتى يعلم المشترك بين الأشياء المشتركة

(١) ابن تيمية. مواقة صريح العقول لصريح المنقول ج ٣ ص ٢٢٢

(٢) الزركشى. البحر ج ١ ص ٨٥

(٣) الزركشى. البحر المحيط ج ١ ص ٨٤

في شيء واحد أي « الجنس » والقدر الذي ينفصل به كل واحدة منها عن الأخرى أي « الفصل » — فمن الصعوبة التوصل إليه وقد لاحظ ابن سينا هذا من قبل . أما الحد الأصولي ، فهو في غاية السهولة ، لأنه إذا كان الحد تفصيل ما دل عليه اللفظ إجمالاً ، فلا عسر في اقتناصه ^(١)

يقول أبو البركات البغدادي رداً على ابن سينا « الحدود في غاية السهولة ، لأن الحدود هي حدود الأسماء — والأسماء أسماء الأمور المعقولة — وكل أمر معقول فلا بد وأن يعقل — إن كمال المشترك أي شيء هو ، وكما لجزء المميز أي شيء هو — فكان الحد سهلاً من هذا الوجه » ^(٢) ويقول نفر الدين الرازي في الملخص « الإنصاف إنه إن كان الغرض المقصود منه تفصيل مدلول الاسم كان سهلاً ؛ وإن كان الغرض معرفة الماهيات الموجودة كان ذلك في غاية الصعوبة » ^(٣) ويردد ابن تيمية أيضاً هذا « عسر الحد مبني على اعتقادهم أن المراد بالحد تصوره وليس كذلك » ^(٤)

فصعوبة التوصل إلى الحد إذن ناتجة من تعريف الحد الأرسطاليسي من أنه المعرف للماهية . أما إذا كان قصد به التمييز بين المحدود وغيره ، كان في غاية السهولة .

وإذا كان الحد عند المسلمين هو التمييز بين المحدود وغيره — فما هي طريقة اكتشافه ؟ قد رأينا طرقاً كثيرة لاكتشاف الحد عند الشراح الإسلاميين للمنطق الأرسطاليسي . وهذه الطرق هي الاستقراء والقسم والبرهان والتركيب . وقد رأينا أن هذه الطريقة الأخيرة هي التي لجأ إليها أرسطو مع نقضه للطرق الأخرى . وتابعه المشاؤون الإسلاميون متابعة تامة . ورأينا بعض المفكرين الإسلاميين يأخذون بالطرق الأخرى وعلى خلاف مذهب أرسطو . أما الأصوليون

(١) الزركشي . البحر المحيط ج ١ ص ٨٤

(٢) أبو البركات البغدادي . المعبر ج ١ ص ٦٥

(٣) الزركشي . البحر المحيط . ج ١ ص ٨٣

(٤) الزركشي . البحر . . . نفس الصفحات

فلم يقبلوا شيئاً من هذه الطرق — وخاصة طريق التركيب عند ارسطو ، يقول الزركشى إن من شروط الحد عند الأصوليين « أن لا يكون مركباً على خلاف وتفصيل ، فعند المنطقيين لا بد في الحد من التركيب ومنعه المتكلمون ، ^(١) ثم يذكر أن إمام الحرمين نقل هذا عن كثير من المتكلمين ، قال واليه يميل شيخنا أبو الحسن ، ^(٢) ويقصد الأشعري ، وينقل الزركشى أيضاً عن الاستاذ أبي منصور « اختلف أصحابنا في تركيب الحد من وصفين فأكثر فنع أبو الحسن الأشعري الجمع بين معنيين في حد واحد إذا أمكن أفراد أحد المعنيين عن الآخر. ولهذا اختار في حد الجسم أنه الطويل العريض العميق ، ^(٣) ويقرر ابن تيمية أن عامة نظار المسلمين « منعوا أن يذكر في الحد الصفات المشتركة بينه وبين غيره ، ويقول ابن تيمية إن جميع طبقات المتكلمين صرحوا بهذا — معتزلة (أبو هاشم الجبائي) وشيعة (ابن النوبختي) وأشاعرة (الباقلاني) ^(٤) . وقد رأينا الأشعري (٣٢٤ هـ — ٩٣٥ م) لا يقبل أيضاً فكرة التركيب ، ولكن ينبغي أن نلاحظ أنه ليس معنى منع التركيب تكليف الحد بأن يأتي في حده بعبارة واحدة . « إذ المقصود اتحاد المعنى بدون اللفظ . والعبارات لا تقصد لأنفسها وليست هي حدوداً بل منبئة عن حدود ، ^(٥) ولكن التركيب الذي يبطله الأصوليون هو المركب من الماهية أى من الجنس والفصل . وهو تركيب يقوم على أساس فكرة العلية — ففكرة أن للجسم جزئين — كالحويلى والصورة غير المحسوستين — أى الجنس والفصل — ينكرهما المتكلمون الذين يقولون « إن الجسم مركب من الأجزاء التى لا تتجزأ » ، فالجزء عند المتكلمين لا يكون من مفهوم المسمى أى الجسم لتعقل الجسم دون ذلك الجزء غير المحسوس ، ^(٦) فالتركيب الذى ينكره الأصوليون — هو التركيب المكون

(١) الزركشى . البحر . . . ج ١ ص ٢٥

(٢) نفس المصدر (٣) نفس المصدر

(٤) ابن تيمية . موافقة . . . ج ١ ص ٢٥٣ — ٢٥٥

(٥) البحر ص ٩٥

(٦) شرح حكمة الاشراق . ص ٥٣

من الهيولى والصورة أو الجنس والفصل — والتركيب الذى يقبله الأصوليون هو تعدد الألفاظ ولكن لا يجعل الفصل علة للجنس والفصل « مراد المنطقيين بالتركيب هو المركب من جنس وفصل وهو صحيح فى الحد والتركيب الذى أراده الأصوليون هو تداخل الحقائق — وهو مبطل للحد، ^(١) والمقصود بتداخل الحقائق عدم إيراد ذاتيات الحد بوضع الجنس أولاً والفصل ثانياً — ثم يكون الفصل علة لوجود الجنس . وقد أدى عدم قبول الأصوليين لفكرة العلل فى مبحث الحد وفى غيره من الإبحاث إلى تعارض فكرى شديد بينهم وبين المنطق الأرسططاليسى كما أدى إلى مهاجمة الفلاسفة وعلى الأخص ابن رشد ، لهم هجوماً عنيفاً . [وصلة مبحث العلل بالحد — عند أرسطو] صلة وثيقة — فإن الحد الأرسططاليسى للشيء يتكون من شيئين — مادته وصورته أى من جنسه وفصله . فإن الحد إنما وضع ليبين الشيء — والصورة هى كمال وجود الشيء وهى أشرف ما به قوامه . وينقد الأصوليون مبحث الحد من حيث اتصاله بمبحث العلل . لأن الأشاعرة لم يوافقوا على فكرة العلية فى إبحاثهم العقلية هذا من ناحية — ومن ناحية أخرى يستند على مذهب العلل عنصراً الحد أى الجنس والفصل . ولم يقبل الأصوليون فكره الجنس والفصل فكان من الطبيعى ألا يقبلوا الأساس الذى تستند عليه فكرتهما .

X وقد أثار بعض الأصوليين المتأخرين الذين لم يقبلوا — فيما يرجع — المنطق الأرسططاليسى اعتراضات هامة على استناد الحد الأرسططاليسى على فكرة العلل ^(٢) . تتلخص فى أن الأرسططاليسين يرون أن الفصل وهو الصورة علة لوجود الجنس وهو المادة ^(٣) « لامتناع وجود جنس مجرد من الفصول كالحويانية المطلقة ، ولكن الرازى لا يوافق على هذا « لأن الماهية المركبة من ذات وصفة أخص منها كالحويان الكاتب يكون الذات جنسها والصفة فصلها

(١) البحر . . . ص ٩٥ (٢) Hamelin : Le système d'Aristote p. 123

(٣) البحر المحيط . . . ص ٢٣ — ٩٥ = ١

(٤) المواقف ٣ ص ٦١ ابن سينا . متعلق المشرقين ص ٤١

مع امتناع كون الصفة علة للذات لتأخرها ، ^(١) وينبغي أن نلاحظ أن الرازي يعتبر الكاتب « فصلاً » بينهما أي أنه يتكلم من ناحية أن الماهية اعتبارية ، بينما المناطقة الأرسططاليسيون يريدون الماهية حقيقية ، وقد نشأ عن أخذ المناطقة بالعلة في الحد واعتبار الفصل علة للجنس وإبطال الأصوليين لها النتائج الآتية :

أولاً — يرى الأصوليون ، أن الفصل الواحد بالنسبة إلى نوع واحد قد يكون جنساً له ، فالناطق بالنسبة إلى أنواع الحيوان فصل للإنسان وإلى الملك جنس له . والحيوان جنس للإنسان . لأن هذه الكلمة تطلق على أفراد حقيقة مختلفة ولكنها في الوقت عينه تفصل الإنسان من الملك . أما الأرسططاليسيون فيرون أن الفصل الواحد بالنسبة إلى النوع الواحد لا يكون جنساً باعتبار آخر ، لأن الفصل لو كان جنساً لكان معلولاً للجنس المعلول له — فيكون المعلول علة لعلته — وهو ممتنع ^(٢) .

ثانياً — أباح الأصوليون « اقتران الفصل بجنسين » وذلك في الماهية المركبة من حدين ، كل واحد منهما أعم من الآخر من وجه كالحيوان والأبيض ، فالحيوان يصدق على الأبيض وغيره ، والأبيض يصدق على الحيوان وغيره . فإذا تكونت الماهية منهما كان الحيوان جنساً لها . والأبيض فصلاً بالنسبة إلى الحيوان الأسود وبالعكس بالنسبة إلى الجماد الأبيض — وقد ذكرنا هذا — وينتج من هذا أن الفصل وهو الأبيض في الحالة الأولى يقارن جنسين هما الحيوان والجماد . كما أن الحيوان إذا اعتبرناه فصلاً يقارن جنسين هما الأسود والأبيض ^(٣) أما الأرسططاليسيون فيذهبون إلى أن الفصل من حيث هو علة ، لا يقارن إلا جنساً واحداً . فانه لو قارن جنسين في مرتبة واحدة حتى يُسَكَّوْن من الفصل وأحد الجنسين ماهية ومن الجنس الآخر ماهية لاستحالة أن يكون لماهية واحدة جنسان

(١) الزركشي . البحر . ج ١ ص ٩١

(٢) المصدر عينه الصحيفة نفسها .

(٣) الزركشي . البحر . ج ١ ص ٩١

في مرتبة واحدة لزم تخلف المعلول عن علته . وهذا ناتج من وجود الفصل في كل واحدة من هاتين الماهيتين وعدم جنس ما لزمها في الماهية الأخرى .

ثالثاً — يرى الأصوليون أنه إذا كان يجوز اقتران الفصل بجنسين فإنه يكون مقوماً لنوعين وهذه نتيجة طبيعية . أما الأرسططاليسيون فيرون أنه إذا كان الفصل لا يقترن إلا بجنس واحد فهو لا يقوم إلا نوعاً واحداً .^(١)

رابعاً — أجاز الأصوليون تكثر الفصول فكان هناك فصل أول وثان وثالث ورابع^(٢) أما الأرسططاليسيون فعلى العكس من ذلك يقررون أن الفصل القريب لا يكون إلا واحداً فإنه لو تعدد لزم توارد علتين على معلول واحد بالذات . . . والفصل لا تجوز زيادته على واحد لأنه يقوم وجود حصّة النوع من الجنس فإن كفى الواحد في التقويم استغنى عن الآخر، وإلا لم يكن فصلاً . وحيث وجد في كلام العلماء تعدد الفصول كقولهم فصل ثان وثالث فلا تحقيق في هذه العبارة بل المجموع فصل واحد . وكل واحد مما جعلوه فصلاً هو جزء الفصل ،^(٣) وفي الواقع إن المشكلة كلها تقوم على تعريف حقيقة الفصل واختلاف وجهة الأصوليين و الأرسططاليسين في النظر إليها من ناحية — ومن ناحية أخرى على اعتبار المتكلمين الماهية اعتبارية . ولم يوافق بعض المفكرين القلائل على استناد الحد الأصولي إلى فكرة الماهية الاعتبارية — واستهوتهم فكرة الجنس والفصل ولذلك حاولوا إقامة حدودهم عليها — فزى ابن حزم يبحث في فصل خاص ، والألفاظ الدائرة بين أهل النظر ، وهو يرى أنه يجب تحديد الألفاظ الأصولية لأن الخطأ كثيراً ما يحدث وتضيق الحقائق لتشابك المعاني وإيقاع الأسماء على غير مسمياتها . ثم يحدد بعد ذلك تعريف كل لفظ من تلك الألفاظ فيبحث في الحد والرسم والعلم والبرهان والدليل والحجة والأصل والفرع^(٤) وهذا الاتجاه نجده

(١) المصدر عيه . الصحيفة نفسها

(٢) المصدر عيه . الصحيفة نفسها رقم ٩٢

(٣) البحر المحيط . ج ١ ص ٩٢

(٤) ابن حزم . الأحكام ج ١ ص ٢٥ — ٥٠

أيضاً لدى إمام الحرمين . وقد يكون مما دعا الغزالي فيما بعد إلى مزج المنطق الأرسطاليسي بعلوم المسلمين الالتباس الذي وجدته في استخدام الاصطلاحات النظرية . . . ولم يفهم هؤلاء المفكرون قط أنه في منطق استقرائي وتجريبي كالمنطق الإسلامي الأصولي لا يمكن قط الأخذ بفكرة الماهية الثابتة كأساس للحد . . . هذه فكرة قبلها المسلمون من قبل . وسنرى جون استيوارت مل يأخذ بها في مذهبه . كما أن رسل Russel يرددها أيضاً . .

نعود إلى مسألة أخيرة وهي مصادر مبحث الحد الأصولي . أو بمعنى أضيق هل كان تفكير الأصوليين في مبحث الحد خاصاً ، أم أن مصادر يونانية أثرت عليهم . أى هل أثرت عليهم الرواقية ؟

ليست هناك أدنى صلة بين المبحثين لسببين : أن مبحث الحد الرواقي يختلف فيه هل يقوم على فكرة الماهية كالحـد الأرسطاليسي أم لا يقوم . الأستاذ Hamelin يحاول أن يثبت أن الحد الرواقي يقوم على فكرة الماهية والأستاذ بروشار يحاول أن يثبت أن الحد الرواقي لا يقوم على تلك الفكرة ، ومن ثمت فهو مستقل عن الحد الأرسطاليسي^(١) . إذا ما أخذنا بالرأى الأول لم تكن هناك صلة بين الحد الرواقي والحد الأصولي . وإذا ما أخذنا بالرأى الثاني كانت هناك بعض الصلة . ولكن هذه الصلة بنفسها نفيًا ناتا انكار الأصوليين لفكرة العلة -- ونقدم للحد وغير الحد من مباحث منطق أرسطو على هذا الأساس . أما الرواقيون فقد اعترفوا بالعلة المنطقية . وكان لها أثر كبير في فلسفتهم وفي منطقهم على الخصوص . فالمسلمون إذن صدروا في هذا المبحث عن فكر ابتداعي خالص يتفق تمام الاتفاق مع بقية عناصر منطقهم الإسلامي ويخالف الحد الأرسطاليسي كما رأينا في تعريفه ، وفي تكوينه ، وفي طريقة اكتشافه ، وفي جوهره وستتابع في الفصل القادم ، الجزء الثاني من هذا المنطق الإسلامي .

مختصر

الفصل الرابع

مباحث الاستدلال الإسلامية

القياس الأصولي

مباحث الاستدلال الإسلامية أو أدلة العقول هي القسم الثاني من المنطق الإسلامي. وقد اعتبرها المسلمون بمثابة مباحث الاستدلال عند الأرسططاليسيين . فكانت مناسجماً للبحث العلمي استخدمها الأصوليون وعلماء الكلام وعلماء أصول الفقه . صور الأولون بها حججهم واستنبط الآخرون بواسطتها أحكامهم . وتنقسم مصادر هذه المباحث إلى نوعين : نوع وصلت إلينا مصادره وهو القياس الأصولي ، ونوع لم تصل إلينا ولا نستطيع أن نعرضه إلا خلال أبحاث متناثرة بقيت في كتب المتأخرين — متكلمين كانوا أو أصوليين — لم يكن المقصود منها عرض هذه المناهج أو هذه الأدلة بالذات ، بل أظهار ضعفها وعدم أخذ المتأخرين بها . ولذلك اسمها المتأخرون بالطرق الضعيفة . وسنفرد هذا الفصل للقياس الأصولي وهو ما يسميه المتكلمون بقياس الشاهد على الغائب . غير أننا لن نبحث في آراء المتكلمين عن القياس ، في هذا الفصل . بل سنقصر عرضنا فيه على آراء الأصوليين وعلماء أصول الفقه . وليس السبب في هذا أن المتكلمين وعلماء أصول الفقه يختلفون في جوهر القياس بل بالعكس إنهم يتفقون في جوهر الفكرة . ولكن لأنهم يختلفون في طريقة العرض وفي أن كلام علماء الكلام وأصول الفقه يضيف عناصر لم يضيفها علماء الفرقة الأخرى . أما آراء المتكلمين في قياس الغائب على الشاهد وما أضافوه من عناصر ، لم يوافق عليها الأصوليون وعلماء أصول الفقه . فنعرض لها في الفصل القادم مع بقية مدارك العقول الأخرى .

القياس الأصولي والتثيل الأرسططاليسي : أول شيء يجب توضيحه هو التفريق التام بين القياس الأصولي والتثيل الأرسططاليسي . فأنهما يبدوان كأنهما من

طبيعة واحدة إذ في كليهما انتقال من جزئى إلى جزئى . وفى الحقيقة إن هذين الطريقين يختلفان أشد الاختلاف فى جوهرهما وفى طريقة علاج أرسطو للتمثيل وعرض المسلمين للقياس بالرغم من هذا التشابه الظاهرى السالف الذكر . وينبغى أن نلاحظ أن المسلمين توصلوا إلى فكرة القياس قبل أن ينقل اليهم المنطق الأرسطاليسى بكثير . — وقد بينا هذا من قبل .

أما أوجه الخلاف بين القياس الأصولى والتثيل الأرسطاليسى فيتين فيما يأتى .
أولاً — أن المتكلمين جميعاً وكثيراً من الأصوليين — قبل عصر الغزالى — اعتبروا القياس الأصولى أو قياس الغائب على الشاهد موصلًا إلى اليقين ^(١) . وسرى فيما بعد أن ابن تيمية وشارح سلم بحر العلوم سرددان هذه الفكرة وبوضاحتها توضيحاً تاماً . أما التمثيل الأرسطاليسى فلا يفيد إلا الظن .

ثانياً — أن الأصوليين أرجعوا القياس إلى نوع من الاستقراء العلى الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين . أولاً — فكرة العلية أو قانون العلية — وتناخص فى أن لكل معلول علة — أى ، أن الحكم ثبت فى الأصل لعله كذا ^(٢) ، حكم التحريم فى الخمر معلول بالإسكار . ثانياً — قانون الاطراد فى وقوع الحوادث — وتفسيره أن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولاً متشابهاً ، أى ، أنقطع بأن العلة (علة الأصل) موجودة فى الفرع ، فإذا ما وجدت أنتجت نفس المعلوم . فإذا كنا قد وجدنا الإسكار فى الخمر ، وجدنا التحريم . ثم وجدنا الإسكار فى أى شراب آخر ، جزمنا بوجود التحريم فيه ^(٣) . فهناك إذن نظام فى الأشياء واطراد فى وقوع الحوادث . أقام المسلمون إذن القياس الأصولى على الفكرتين اللتين أقام جون استيوارت استقراءه العلى العلى عليهما — وهما

(١) السيوطى . صون ص ٣٣٢ — المواقف ٢٠ ص ٢١

شرح سلم بحر العلوم ص ٢٤٦ — ٢٤٧

(٢) الزركشى . البحر المحيوط ج ٥ ص ١٢٥ — شرح المحلى على السبكى (مخطوط)

باب القياس فى العقليات

(٣) نفس المصدر

قانون العلية أى أن لكل معلول علة - وقانون الاطراد^(٢) في وقوع الحوادث . أى أنه إذا كان الاستقراء يستطيع أن يصل إلى العلاقات الثابتة الكلية أو بمعنى أدق إلى القانون الطبيعي ، فذلك لأنه يستند على اعتقاد بأن حوادث الطبيعة متناسقة أو مطردة Nature is uniform « والاستقراء عند مل هو أن تستنتج من عدة حالات معينة لظاهرة من الظواهر أن هذه الظاهرة تحدث في كل حالة تشبه هذه الحالة أو الحالات المعينة في ناحية من النواحي . فهو يقوم على الخزم بوجود النظام في العالم . ويعبر عن هذا بأن « هناك أشياء في الطبيعة إذا ما حدثت مرة فلا بد أن تحدث ثانية ، إذا ما تحققت لها درجة كافية من المشابهة في الظواهر ،

ويمكن أن يعبر عن هذا بأن حوادث الطبيعة مطردة ، أو بأن السكون محكوم بقوانين عامة ، أو بأن العلة الواحدة تحدث تحت ظروف مماثلة نفس المعلول . ويرى مل أنه إذا أرجعنا الإستقراء إلى نوع من القياس ظهر مبدأ الاطراد في وقوع الحوادث كأنه « المقدمة الكبرى النهائية لكل الإستقراءات »^(١) . فالمسلون إذن عبروا عن الرأى الذى قال به مل في العصور الحديثة من اقامة الاستقراء على قانوني التعليل والإطراد في وقوع الحوادث . ورد القياس الأصولى إلى نوع من الاستقراء العلمى ، واستناده على هذين القانونين ، يجعله مغالفاً للتمثيل الأرسططاليسى ، بل مغالفاً للنطق الأرسططاليسى تمام المخالفة . وسرى هذا في جميع عناصر القياس الأصولى .

غير أنه ينبغى أن نلاحظ أن الأصوليين لم يقصروا صحة القياس الأصولى على ما كان فيه علة ، بل انقسموا في هذا إلى قسمين :

١ - قسم يذهب إلى صحة القياس « إذا ما لاح بعض الشبه^(٢) » ، أى إذا كانت هناك صفات عرضية موجودة في الجزئين فنحكم بتشابههما . وهذا النوع من القياس ظنى إلى أقصى حدود الظنية ، ولا يمكن الاستناد عليه في البحث العلمى .

(١) Cohen & Nagel : An Introduction to Logic & Scientific Method p. 267

(٢) الزركشى . البحر المحيط ج ٥ ص ١٥٥

٢ - قسم - وهم معظم الأصوليين بل والمتكلمين - يذهب إلى ضرورة وجود العلة بين الأصل والفرع أى أن يكون بينهما رباط على لا عرضي^(٣) وهذا القياس - كما قلنا - يستند كما يستند الاستقراء العلى الحديث إلى قانون التعليل The law of universal causation وقانون الاطراد فى وقوع الحوادث The law of the uniformity of nature ولا يكتفى الأصوليون بهذا ، بل يرون أنه لا بد من طرق لإثبات العلة ، لأن العلة هى الصفات التى يستند عليها الحكم . وفى هذه الناحية ابتدعوا طرقاً أو مسالك لإثبات العلة توازى طرق الاستقراء التى وضعها المحدثون لتحقيق الفرض . وسبقوا الأوربيين بقرون طوال إلى التوصل إلى قوانين الإستقراء نفسها ، لا عند جون استيوارت مل فحسب ، بل وصلوا أيضاً إلى بعض الطرق التى وضعها علماء المنطق المحدثون فالقياس إذن عند الأصوليين نوعان - والعجيب أن المناطقة المحدثين بحثوا أيضاً فى هذين القسمين من أقسام التمثيل : قسم يقوم على أساس الارتباط العرضي accidental connection وقسم يقوم على أساس الارتباط العلى causal connection .

والنوع الثانى من أنواع القياس هو المأخوذ به بين عامة الأصوليين . وهو ما سنبحثه الآن . ويتكون هذا القياس من أركان أربعة : الأصل والفرع والعلة والحكم . الأصل هو ما تفرع عليه غيره أو ما عرف بنفسه أو ما بنى عليه غيره . والفرع هو عكس الأصل - أى أنه ما تفرع على غيره - والعلة هى الوصف الجامع بين الأصل والفرع . والحكم هو ثمرة القياس ، والمراد به ما ثبت للفرع بعد ثبوت ثبوته للأصل .

ولما كانت غايتنا فى هذا البحث هو إثبات مخالفة القياس الأصولى للتمثيل الأرسطائيسى فى جوهره ورد هذا القياس إلى نوع من أنواع الاستقراء العلى الدقيق القائم على التجربة ، فإننا لن نبحت فيما وضع الأصوليون للركنين

الأولين — الأصل والفرع — من شروط لأن هذه الشروط تعود في معظمها إلى مسائل فقهية — كما أن البحث في الحكم خارج عن نطاق بحثنا هذا . إذ هو بحث كلامي بحث — بقيت العلة وسنبجها بحثاً تفصيلياً . وتنقسم مباحث العلة إلى أقسام أربعة أولاً . مذاهب المسلمين فيها — ثانياً . شروطها — ثالثاً . مسالكها — رابعاً . قوادحها . ولكننا لن نبجث إلا عرضاً في مذاهب المسلمين عن العلة لأن هذا سيؤدي بنا إلى مباحث غير منطقية ، علاوة على أننا سنعود إلى بحث مسألة العلة ونقد الأشاعرة لها . ثم أننا أيضاً لن نتعرض لمباحث القوادح وإلا طال بنا البحث وامتد في غير ما حاجة .

مذاهب المسلمين في العلة : أما عن مذاهب المسلمين في العلة ، فإنهم انقسموا فيها إلى قسمين . المعتزلة والأشاعرة — أما المعتزلة فيرون أن العلة وصف ذاتي لا يتوقف على جعل جاعل فهي مؤثرة بذاتها . ويعبر المعتزلة عنها تارة بالمؤثر وطوراً بالموجب ^(١) . ويستند هذا التعريف إلى روح المذهب المعتزلي الكلامي — وهو فكرة التحسين والتقيح العقليين — فالحكم يتبع المصلحة أو المفسدة على اعتبار أن الشيء حسن أو قبيح في ذاته — وعلى هذا الأساس اعترف المعتزليون بصحة قانون العلة سواء في الناحية العقلية أو في الناحية الشرعية . أما الأشاعرة فلم يقبلوا العلة على هذه الصورة . ولكن يعرفونها بأنها الموجبة للحكم بجعل الشارع ^(٢) — أي أن تعريف الأشاعرة أيضاً يتصل بمذهبهم الكلامي وهو شمول القدرة الإلهية ، فليست العلة هي المؤثرة بذاتها ، ولكن ذلك التأثير بخلق الله . وكان لا بد لهم أن ينقلوا مذهبهم إلى نطاق العلوم الفقهية .

وباختصار نستطيع أن نقول إن المعتزلة قبلوا مبدأ العلية على الإطلاق في أبحاثهم العقلية والأصولية . أما الأشاعرة — فإنهم أنكروا التعليل على الإطلاق في مباحثهم العقلية ^(٣) وسنرى كيفية علاجهم لهذا الأمر . أما في مباحثهم الأصولية

(١) الزركشي . البحر المحيط . ج ٥ ص ١٤٤ — ١٤٦

(٢) الزركشي . البحر المحيط . ج ٥ ص ١٤٥

فإنهم أباحوا التعليل باعتبارهم للعلة بمعنى الباعث على فعل المكلف . ولكن هذا الباعث نفسه تابع للإرادة الإلهية ، التي هي في الواقع مصدره .

فالتعليل إذن في المذهبين هو أساس القياس الاستقرائي — إن صح هذا التعبير — والتعليل أو قانون العلية كان هو أيضاً أساس الاستقراء عند جون استيوارت مل ففكرة العلة الفاعلية *cause efficiente* — كما يفهمها مل — شيء أو ظاهرة مقدمة ومنتجة لظاهرة معينة تجعل العلية أساس نظرية الاستقراء كلها ^(١) .

شروط العلة : اشترط الأصوليون للعلة شروطاً متعددة ، غير أنهم لا يتفقون على تلك الشروط جميعها بل يختلفون في بعضها . وإن يعيننا نحن هذا النزاع بقدر ما تعيننا توضيح العناصر المنطقية في الشروط .

وشروط العلة في إيجاز هي :

أولاً — أن تكون العلة مؤثرة في الحكم لأن الحكم معلول لها فإن لم يكن لها ثمة تأثير فيه خرجت عن كونها علة ^(٢) . ويفسر كون العلة مؤثرة في الحكم قول الباقلاني ، هو أن يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها دون شيء سواها ، ^(٣) هنا يختلف المسلمون عن مل . فالعلة عند مل لا تكون مؤثرة ، إنما هي المقدم غير المختلف وغير المشروط — غير المشروط بمعنى أنه يكتفي في إحداث المعلول أي فرض في أي ظروف فرضت ، . وإذا كان الأصوليون يتعدون عن مل في تعريف العلة ، فإنهم كانوا أقرب إلى مذهب يكون فاعلة عند يكون ليست مقدماً فحسب ولكن هي مقوم الشيء نفسه *ipsissima res* ^(٤) .

(الاسكار ذاتي أو لازم)

ثانياً — أن تكون العلة وصفاً منضبطاً غير مضطرب ^(٥) ، أي أن يكون

Lalande ; Théories de l'Induction et de l'Experimentation p. L. 86 (١)

(٢) الزركشي . البحر المحيط . ج ٥ ص ١٥٥ (٣) المصدر عينه

Lalande : Theories p. 175-176 (٤)

(٥) الشوكاني . إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (طبعة القاهرة سنة ١٤٢٧ هـ) ص ١٩٣

تأثيرها لحكمة مقصودة لا لحكمة مجردة لحقائقها^(١) — ويوجب هذا أن تكون « ظاهرة جلية »^(٢) وإلا فلا يمكن نقلها إلى الفرع، وخاصة إذا ما كانت أخفى من الفرع أو مساوية له في الخفاء. وأن تكون « سالمة أى لا يرد لها نص أو اجماع، وألا تكون « معترضة » بعلل أقوى منها وأن تكون أوصافها « مسلمة، أومدلولاً عليها. وألا توجب للفرع حكماً وللأصل حكماً آخر غيره — وألا توجب ضدّين لأنها تكون حينئذ منتجة لحكمين متضادين^(٣). ولا نجد لهذه الشروط شبيهاً في المنطق الحديث.

ثالثاً — أن تكون العلة مطردة « أى كلما وجدت العلة في صورة من الصور وجد الحكم، أى تدور العلة مع الحكم وجوداً — فكلما ظهرت ظهر — ومثال هذا تعليل حرمان القاتل من الميراث بأنه استعجل غرضه قبل أوانه فعمل بجرمانه. فيطرد أصوليو المالكية هذا في الناكح في العدة فيحكمون عليه بتأييد التحريم أى أنهم يقصدون معاملته أيضاً بنقيض مقصوده كما عاملوا القاتل لمورثه بنقيض مقصوده^(٤).

وهذا الشرط هو « طريق التلازم في الوقوع » عند مل The method of agreement

وهذه الطريقة تقوم عند مل على فكرة تلازم العلة والمعلول. أى أنه إذا وجدت العلة وجد المعلول. يقول مل « إذا اتفقت حالتان أو أكثر للظاهرة التى نبحثها فى أمر واحد فقط كان ذلك الأمر الواحد الذى تشترك فيه كل الحالات علة أو معلولاً للظاهرة التى نحن بصدددها »^(٥)

(١) الشوكاني . ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (طبعة القاهرة سنة ١٤٢٧ هـ) ص ١٩٣

(٢) المصدر نفسه

(٣) المصدر نفسه

(٤) أبو عبد الله ابن أحمد المالكي الطبراني (٥٧٧ هـ) . مفتاح الوصول الى علم الأصول (طبعة تونس

سنة ١٣٤٦ هـ) ص ١٠١

Mill : A system of Logic (London 1925) , B S. ch. VII p. 255 (٥)

وتفسير هذا ، أن أمامنا ظاهرة معينة تحدث في حالات مختلفة . نبحت في تلك الحالات ، ونحلل عناصرها وظروفها . فإذا ما وصلنا إلى أن في هذه الحالات عاملا مشتركا بينها — أى أن هذه الحالات المتعددة المختلفة تماما تتفق في أمر واحد فقط وكان هذا الأمر الواحد يتصل اتصالا تلازميا بالظاهرة المعينة ، استنتجنا أن هذه الظاهرة علة أو معلول لهذا الأمر المشترك .

رابعا — أن تكون العلة منعكسة ، أى كلما انتفت العلة انتفى الحكم أى تدور العلة مع الحكم عدما — فكلما اختفت اختفى — ويؤدى هذا إلى منع تعليل الحكم بعلمتين ، لأنه إذا كان للحكم أكثر من علة ، لم يؤد انتفاء العلة إلى انتفاء الحكم بل قد تنتفى العلة ويوجد الحكم لاقتراض وجود علة أخرى . (تعليل حرمة النكاح بالقرابة والصهر والرضاع) ^(١) .

وهذا الشرط هو بعينه طريق التخلف في الوقوع عند مل Method of difference ، ويستند هذا الطريق إلى أن العلة إذا انتفت انتفى المعلول . ويعبر عنه مل بقوله : إذا وجدنا حالتين : حالة تقع فيها الظاهرة ، وحالة لا تقع فيها ، يشتركان في كل شيء ما عدا شيئا واحدا — يظهر في الحالة الأولى ، ولا يظهر في الحالة الثانية ، استنتجنا أن هذا الشيء هو العلة أو المعلول أو جزء ضرورى من علة أو معلول الظاهرة ، ^(٢)

وتفسير هذا ، هو أن نحلل عناصر حالتين متشابهتين إلى أقصى حدود التشابه ولكن تظهر في إحداهما الظاهرة التي ندرسها ، ولا تظهر في الآخر . فنلاحظ وجود العامل الذى هو علة أو معلول في الحالة الأولى وغيابه في الحالة الثانية . فنقرر أن غيابه كان السبب في غياب الظاهرة .

هذه الشروط المنطقية لليلة — وفيها كما قلنا — قدر كبير من عناصر منطق مل وتزداد على هذا القدر بعناصر لم يعرفها المحدثون . وسنبحت الآن في مسالك العلة — وفيها

(١) مفتاح الوصول . . . ص ١٠١ — ١٠٢

(٢) Mill : System B. III ch. vii. P. 256

تبدو تلك العناصر المنطقية التي سبق المسلمون فيها المحدثين في صورة رائعة تماما .
مسالك العلة : لا يكتفى في القياس الأصولي بمجرد وجود الجامع بين الأصل والفرع ، ولا باستناد هذا القياس إلى قانوني التعليل والاطراد — ولا بوضع شروط خاصة للعلة . بل لابد من قوانين تحقق وجود الجامع بين الأصل والفرع وقد تمارف الأصوليون على تسمية هذه الأدلة بالمسالك . وهذه المسالك أو معظمها ليست فقط طرقا لإثبات العلة بل علل جامعة . فالسبر والطرود وغيرهما تصلح أن تكون مسالك وتصلح أن تكون عللا جامعة بذاتها . وقد تكلم المحدثون في هذا أيضاً . فقوانين الاستقراء ليست فقط طرقا للإثبات بل هي أيضاً طرق لاكتشاف العلة (١) .

والمسالك أو الأدلة تنقسم إلى قسمين (١) أدلة عقلية وهي النص والإجماع وفعل الرسول صلى الله عليه وسلم (٢) أدلة عقلية وهي السبر والتقسيم والمناسبة والشبه والطرود والدوران وتنقيح المناط ثم طرق أخرى ضعيفة (٣) . ولن نبحت في القسم الأول من المسالك فهي تخرج عن بحثنا هنا وسنقصر بحثنا على بعض الأدلة أو المسالك من القسم الثاني . وهي الأدلة أو الطرق التي سبق المسلمون في التوصل إليها الأوربيين . وهي في الوقت عينه تعتبر مظهرا من أهم مظاهر الحياة المنطقية لدى الأصوليين . أما المسالك التي سنبحثها فهي مسلك السبر والتقسيم ومسلك الطرد والدوران وتنقيح المناط .

المسلك الأول : السبر والتقسيم :

هذا المسلك عند صاحب البرهان هو ، أن يبحث الناظر عن معان مجتمعة في الأصل ويتبناها واحدا واحدا ويبين خروج أحادها عن صلاح التعليل به إلا واحدا يراه ويرضاه ، أو هو حصر الأوصاف التي توجد في الأصل والتي

Methods of Proof

(١) ليست هي طرقا للإثبات فقط

Methods of discovery

بل هي طرق لاكتشاف العلة

Cohen & Nagel : an Introduction P. 42 & 250

(٢) امام الحرمين — البرهان (مخطوط وهي غير منقورة) ٢ — السبر والتقسيم

تصلح للعلية في بادئ الرأي ثم إبطال ما لا يصلح منها فيتعين الباقي للعلية . ويمكننا أن نستنتج من هذا التعريف أن في هذا المسلك عمليتين — أحدهما الحصر — وثانيتهما الإبطال . ولكن هل معنى هذا أن إحدى العمليتين تنطبق على السبر والأخرى على التقسيم ؟ نشأت هذه المشكلة لدى الأصوليين وتكاد غالبيتهم تطلق التقسيم على الحصر والسبر على الإبطال .

ومع ذلك فهناك من الأصوليين من شذ عن هذه القاعدة ، فلا يفرق بين السبر والتقسيم بل يعتبر كلا منهما شاملاً للعمليتين : عملية الحصر وعملية الإبطال (١) .

ويكاد يجمع الأصوليون على تقسيم هذا المسلك إلى قسمين (١) القسم الأول : المنحصر . أى أن يحصر الأوصاف التي يمكن التعليل بها للقيس عليه ثم اختبارها وإبطال ما لا يصلح منها بدليل إما بكونه ملغياً (٢) أو بكون الوصف طردياً أو يطرأ على الوصف قاذح من نقص أو كسر أو خفاء ؛ فيتعين الباقي للعلية وإما بكون مناسبة الوصف المحذوف لم تظهر بعد أن بحثنا عنها (٣) (٢) القسم الثاني : المنتشر . وهو لا ينحصر بين النفي والإثبات — أو ينحصر بين النفي والإثبات ، ولكن يكون الدليل على نفي علية ما عدا الوصف المعين فيه ظنياً (٤) . ومن هذا التقسيم إلى منحصر ومنتشر يمكننا أن نستمد تقسيماً آخر — فالمنحصر يوصل إلى اليقين ، والمنتشر يوصل إلى الظن .

لم يتفق الأصوليون جميعاً على اعتبار السبر والتقسيم دليلاً على إثبات العلة بل انقسموا في ذلك إلى قسمين لم يرق أن السبر والتقسيم دليل واضح في إثبات العلة . وقسم آخر يرى أنه ليس دليلاً ، بل شرط دليل . ومن هذا القسم الأول الباقلاني فإنه اعتبر السبر من أقوى الأدلة في إثبات علة الأصل (٥) . ويسير الغزالي

(١) إمام الحرمين . البرهان ج ٢ — السبر والتقسيم .

(٢) إمام الحرمين . نفس المصدر .

(٣) إمام الحرمين . نفس المصدر .

(٤) البحر المحيط . ج ٥ ص ٢٨٧ — ٢٨١

(٥) إمام الحرمين . البرهان .

على هذا الرأى (١). أما القسم الثانى فكثير من الأصوليين والجدليين اعتبروا السبر والتقسيم شرطاً لا دليلاً . أى أخرجه من أن يكون مسلماً من مسالك العلة لأن الوصف الذى ينفى السبر ، إما أن يكون ظاهر المناسبة أى مشتملاً على مصلحة فإن اشتمل على مصلحة ، فإما أن تكون منضبطة الفهم فهو المناسبة ، وإما كلية لا تنضبط أى لا يقطع بوجودها أو عدمها فهو الشبه ، وإما لا يكون مشتملاً على مصلحة فهو الطردى . فلا بد فى العلة من اعتبار وجود المصلحة أو صلاحيتها ولا يمكن أن يكون هذا إلا بمناسبة أو طرد أو شبه . فالدليل على التعليل هو واحد من هؤلاء ، أما السبر فهو شرط لا دليل .

لكى يتخلص الزركشى من هذا النزاع بين القائلين بأن السبر والتقسيم هل هو دليل أو شرط دليل ، قرر أن هذا المسلك عام . أى أنه يدخل فى جميع المسالك فهو شرط دليل إذن . ثم هو مسلك بذاته . أى أنه دليل (٢) .

ومن الواضح أن السبر والتقسيم عنصر منطقي . وقد حاول الأصوليون المتأخرون أنفسهم رده إلى القياس الشرطى المنفصل أى رده إلى قياس استثنائى كراه شرطية منفصلة حقيقية أو مانعة جمع — وصغراه رفع أحد المتنافيين ، فينتج إثبات آخر . ولكن هل هناك صلة بين الاثنين ؟ من المؤكد أنه لم توجد أدنى صلة فى العصور الأولى ، أى إلى عصر الغزالى . بحيث لا نجد أحداً من الأصوليين المتقدمين حاول رده إلى المنطق اليونانى ، لكن نرى هذه المحاولة لدى المتأخرين من الأصوليين . وقد اصطلاح متأخرو الأصوليين على رده طرق البحث الأصولية إلى المنطق اليونانى . والغاية من هذه المحاولة هى القضاء على أى اعتراض يوجه إلى حركة مزج منطق اليونان وأرسطو على الخصوص بعلوم المسلمين ، بدعوى أن متقدمى الأصوليين والمتكلمين لجأوا هم أنفسهم إلى ما يشبه المنطق ، أو ما يمكن رده إلى المنطق اليونانى . ولسكننا سنرى فيما بعد أن ابن تيمية يقرر أن المسلمين توصلوا

(١) الزركشى . البحر المحيط

(٢) نفس المصدر . نفس الصفحات ج ٥ ص ١٧٧

بأنفسهم وبدون معرفة للمنطق الأرسططاليسى إلى كثير من صور هذا المنطق ولكن فى أسلوبهم الخاص وفى عباراتهم الخاصة... وعلى فرض أن المسلمين، عرفوا فكرة السبر والتقسيم من منطق اليونان. فينبغى أن نلاحظ أنهم لم يستمدوها من منطق أرسطو بل من منطق الرواقين فأرسطو لم يعرف — كما بينا من قبل الأقيسة الشرطية متصلة كانت أو منفصلة. غير أنى أستطيع أن أجزم بأن المسلمين لم يأخذوا فكرة السبر والتقسيم عن المنطق اليونانى. وسنرى كثيرين من المناطق المتأخرين يعتبرون السبر والتقسيم — إذا ما اعتبرناه طريقاً قائماً بذاته لا مسلماً للعلة — ضعيفاً ولا يفيد اليقين. وهذا ما يجعله مخالفاً لطبيعة القياس حملهاً كان أو شرطياً — فإن هذا القياس يؤدى إلى اليقين.

المسلك الثانى. الطرد

الطرد هو مقارنة الوصف للحكم فى الوجود دون العدم، بحيث لا يكون مناسباً ولا شبيهاً، على أن تكون هذه المقارنة فى جميع الصور ما عدا الصورة المتنازع فيها. أى صورة الفرع الذى يراد ثبوت الحكم له لوجود ذلك الوصف فيه، بناء على أن ذلك الوصف الطردى علة لهذا الحكم. على أن بعض الأصوليين يرى أن الوصف الطردى يقارن الحكم فى صورة واحدة لا فى جميع صورته. وفى الواقع إن هذا الوصف الأخير يخرج عن أن يكون طرداً إلى أن يكون دورانياً (١).

وفسره البعض الآخر بأنه حمل الفرع على الأصل بغير أوصاف الأصل من غير أن يكون لذلك الوصف تأثير فى إثبات الحكم. ويخلط بعض الأصوليين بين الدوران والطرد. والفرق بينهما أن الدوران مقارنة الوصف للحكم وجوداً وعدماً، والطرد مقارنته وجوداً فقط.

ويؤخذ على هذا المسلك أنه (١) صعب التحقيق ولم يلجأ إليه أصوليو الصحابة، فلم يثبت عنهم قط الحكم بطرد لا يناسب الحكم ولا يثير شبهة (٢) أن

الاطراد عبارة عن مقارنة الوصف للعلّة وجوداً ، بحيث لا يوجد الوصف إلا ويوجد معه الحكم ، ولا يمكن التوصل إلى إثبات هذا ، إلا إذا اقترن الحكم مع الوصف في الفرع . فإذا ما ثبت الحكم في الفرع ، يكون ذلك الوصف علّة . وأثبتنا عليته بكونه مطرداً . - لزوم الدور . - ويورد القرافي من شراح الحصول رداً على هذا الاعتراض - بأن الطرد هو الاستدلال بمقارنة الوصف للحكم في جميع الصور ما عدا صورة الفرع فلا يلزم الدور ^(١) . (٣) قد يحدث الاطراد بدون وجود العلّة كالحد مع المحدود ، والجوهر مع العرض ، وذات الله مع صفاته ، فإن كلا منهما مقارن الآخر ولا عليّة بينهما . ويرد على هذا بأن غاية هذا الاعتراض هو حصول الطرد منفكاً عن العلية في بعض الصور ، وليس في هذا مطلقاً قدح في دلالة على العلية ، فالغيم دليل المطر ، ثم عدم نزول المطر في بعض صور الصور لا يقدح في كونه دليلاً ، وعلاوة على ذلك فإن المسالك المختلفة من مناسبة ودوران وتأثير وإيماء ، قد تنفك عن العلية ولا يقدح في كونها دليلاً على العلية ^(٢) .

أما الذين أخذوا بالطرد ففعلوا هذا بالأمور الآتية : أولاً - يقولون : إننا إذا علمنا أن هذا الحكم لا بد له من علّة ، وعلمنا بهذا الوصف مع خلو الذهن عن سائر الأوصاف ، فلا شك أنه يحصل الظن بأن هذا الوصف علّة لهذا الحكم لأنه لا جائز أن لا يكون لهذا الحكم علّة ، ولا جائز أن تكون العلّة وصفاً آخر غيره لعدم الشعور به ^(٣) ، ويعترض على هذا بأن خلو الذهن عن سائر الأوصاف غير معقول ولا يعقل مطلقاً من إنسان يتوجه نحو الاستدلال على شيء معين ، ولا يتبع من مجتهد يسعى للوصول إلى ما يثير الظن ، ثانياً - يدل الاستقراء على أن النادر يلحق بالغالب ، فإذا وصلنا إلى أن الوصف في جميع الصور المقارنة محل النزاع مقارن للحكم ، ثم رأينا الوصف حاصلًا في الفرع وجب أن يثبت له

(١) شرح القرافي على الحصول - ج ٢ ص ١٠٣ - البحر المحيط - ج ٥ ص ٢١٨

(٢) البحر المحيط - ج ٥ ص ٢١٨ - ٢٢١

(٣) الرازي . الحصول - باب مسالك العلّة

الحكم الحاقاً لتلك الصورة الواحدة بسائر الصور . والمقصود هنا بالاستقراء الاستقراء الناقص . ثالثاً — إذا ما رأينا فرس القاضي واقفاً على باب الأمير غلب على ظننا كون القاضي في دار الأمير . وما ذاك إلا لأن مقارنتهما في سائر الصور أفاد الظن مقارنتهما في هذه الصورة المعينة . (١)

ويقف السكيا الهرامى (ويعتبر السكيا مؤرخ علم الأصول الكلامى) موقفاً متوسطاً فيقول . إن الطرد لا يصح في غير المحسوسات . أما في المحسوسات فيكون صحيحاً — فالبرق يستعقب صورة الرعد فاطرد لهذا وغلب على الظن (٢) .

هذا هو مسلك الطرد كما عرفه المسلمون . وقد سبقوا بوضعهم هذا المسلك جون استيوارت مل في وضعه قانون التلازم في الوقوع ، فالطرد في جوهره هو هذا القانون فإن العلة والمعلول متلازمان ، بحيث إذا وجدت العلة وجد المعلول وقد تكلمنا عن هذا القانون عند مل في شروط العلة .

المسلك الثالث . الدوران

الدوران يعرف بأنه دوران العلة مع المعلول وجوداً وعدماً . ويعبر الأصيليون عنه « بالجريان » أو « بالطرد والعكس » وهو أن يوجد الحكم بوجود الوصف ويرتفع بارتفاعه . فيعلم أن هذا الوصف علة ذلك الحكم والوصف يسمى مداراً والحكم يسمى دائراً .

يقول الأصفهاني في شرحه على المحصول « الدوران يستلزم المدار والدائر — فالمدار هو المدعى عاقبته والدائر هو المدعى معاوليته . ولا بد من ترتب الوجود على الوجود والعدم على العدم » (٣) فتناصر هذا المسلك إذن ثلاثة : المدار والدائر والدوران . ومثاله : أن عصير العنب قبل أن يدخله الأسكار ليس بحرام اجماعاً فإذا ما دخله الأسكار كان حراماً اجماعاً . فإذا ذهب عنه الأسكار ذهب عنه التحريم . فلما دار التحريم مع الأسكار وجوداً وعدماً ، ثبت لنا أن الأسكار علة

(١) الزركشى . البحر المحيط ص ٣١٨ — ٣٢٦

(٢) الزركشى . البحر المحيط ج ٥ ص ٣١٩

(٣) الأصفهاني . شرح الأصفهاني على المحصول ص ١٠٤

التحريم . والدوران يستند إلى التجربة . بل إن الأصوليين يعتبرونها شيئاً واحداً . الدورانات عين التجربة . وقد تكثر التجربة فتفيد القطع ، وقد لاتصل إلى ذلك . قطع الرأس مستلزم قطعاً للبوت ونظنه مع السم ، ^(١) ويقول رضا الدين النيسابوري : الدورانات الدالة على عليّة المدار كثيرة جداً تفوت الإحصاء — وذلك لأن جملة كثيرة من قواعد علم الطب انما ثبتت بالتجربة وهي الدوران بعينه ، وذلك كالاسهال والسخونة والبرودة فإنها تدور مع تناول بعض الأدوية والأغذية وجوداً وعدماً ، ^(٢)

وينقسم الأصوليون في اعتبار الدوران موصلاً إلى اليقين أو الظن أو لا يفيد يقيناً ولا ظناً إلى أربعة أقسام :

١ — القسم الأول : وهو يرى أن الدوران يفيد اليقين ويمثل هذا القسم أصوليو المعتزلة . وقد قالوا إن الدوران يؤدي إلى القطع بالعلية وأنه لا دليل فوقه . وبعض الأشاعرة الذين قالوا بأنه إذا كثرت التجربة أفادت القطع أو اليقين . يقول القرافي : الدوران يفيد اليقين عقلاً كدوران العلم مع العالمية — وعادة كدوران الموت مع قطع الرأس ، ويقول كثير من الجدليين ^(٣) : إنه من أقوى ما يثبت به العلل ، ^(٤)

٢ — القسم الثاني : ويمثله معظم أصوليو الأشاعرة وهم يرون أن الدوران يؤدي إلى الظن مهما كثرت التجربة ، وذلك بشروط أهمها عدم المزاحم والسلامة عن المعارض والتكرار ^(٥) . ويعلمون هذا بأن العلة لا توجب الحكم بذاتها ولكن هي علامة ، منصوبة فإذا دار الوصف مع الحكم وجوداً وعدماً غلب على الظن كونه معرّفاً لها . يقول رضا الدين النيسابوري : إننا إذا وجدنا دورانا

(١) القرافي . فائس الأصول في شرح المحصول (منطوط) ج ٢ ص ١٠٣

(٢) نفس المصدر

(٣) شرح القرافي على المحصول . ج ٢ ص ١٠٣

(٤) الزركشي . البحر ج ٥ ص ٣١٧

(٥) شرح الاصفهاني على المحصول . ج ٢ ص ١٠١

لا يمنع ما منع من القيود التي تمنع الدوران — فإنه يغلب على الظن كونه فرداً من تلك الدورانات ، ويكون ذلك المدار من تلك الدورانات ، فتحصل على الظن بعليته إلحاقاً للفرد بالأعم الأغلب . وذلك لأنه لما كان علماً كون أهل الحبشة سوداً والصقالبة بيضاً ، غلب على الظن كون الحبشي المذكور أسوداً ، وكون الصقلي المذكور أبيضاً ، (١)

٣ — القسم الثالث : يرى أن الدوران شرط في صحة العلية ، وليس دليلاً على صحتها . يقول ابن برهان : الطرد عندنا شرط صحة العلة وليس دليلاً على صحتها ، أما الانعكاس فليس بشرط لصحة العلية ، (٢)

٤ — القسم الرابع : وهم الذين يرون أن الدوران لا يدل على العلية واستندوا في هذا إلى ما يأتي :

أولاً — أن الدوران لو كان دليل العلة ، لكان كل مدار علة للدائر معه . ولكن التالي باطل فالمقدم مثله ، وإثبات بطلان الدوران أن هناك حالات تحقق فيها الدوران ولم تحقق فيها العلية وأوضحها هي .

١ — أن العلة نفسها تدور مع المعلول نفسه وجوداً وعدماً ، مع أن المعلول ليس بعلة لعله قطعاً .

٢ — الجوهر والعرض متلازمان نقياً وإثباتاً ، مع أن أحدهما ليس علة في وجود الآخر .

٣ — ذات الله وصفاته متلازمان . وكل صفة من صفاته تلازم سائر الصفات ولكن لا علية بينهما .

٤ — المتضايقان كالأبوة والبنوة متلازمان وجوداً وعدماً ، مع أن أحدهما ليس علة في وجود الآخر ^{عن العلة} .

٥ — الجهات الست لا تنفك واحدة منهما عن الأخرى بينما لا يتحقق بينهما علية .

(١) شرح الامفاني ص ١٠٤

(٢) البحر ... ص ٣١٧

ثانياً - الدوران يتكون من أمرين ، الاطراد والانعكاس - والاطراد ليس دليلاً على عليّة الوصف ، والانعكاس غير مأخوذ به في العلل الشرعية . وإذا كان كل واحد منهما ليس دليلاً على العلية ، فمجموعهما ليس كذلك (٢) .

ويجب أصحاب الدوران بأنه ليس من اللازم أن يكون كل واحد منهما ليس بدليل على العلية وأن يكون مجموعهما كذلك . فإنه ثبت للجموع ما لا يثبت للأفراد . ثالثاً - أن الوصف المداري يجوز أن يكون وصفاً ملازماً للعلة ، وليس هو العلة ، وذلك كالرائحة المخصوصة الملازمة للإسكار ، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالتعرض لانتفاء وصف غيره بواسطة السبر . ويعني هذا الانتقال من طريقة الدوران إلى طريقة السبر (٣)

وهذا المسلك هو قانون التلازم في الوقوع وفي التخلف عند مل joint

Method of Agreement and Difference

وهو يستند إلى أن العلة إذا حضرت ، حضر معلولها . وإذا غابت ، غاب . فإذا ما بحثنا حالتين تظهر في كل منهما ظاهرة خاصة ، فوجدنا أنهما تختلفان في كل شيء عدا أمراً واحداً فقط وحالتين أخريتين لا تظهر فيهما الظاهرة ، فوجدنا أنهما لا تتفقان في شيء عدا تغيب ذلك الأمر - فإنا نستنتج أن ذلك الأمر الموجود في المثالين الأولين ، المتغيب في المثالين الآخرين هو علة الظاهرة (٤) .

المسلك الرابع : تنقيح المناط .

يفسر الزركشي في البحر المحیط تنقيح المناط بأن التنقيح في اللغة التهذيب والتمييز ، فإذا قيل كلام منقح - أي لا حشوف فيه - والمناط هو العلة والمناط في الأصل اسم مكان النوط (أي التعليق) من ناطه به إذا علقه عليه وربطه به -

(١) الزركشي . البحر المحیط ص ٣٦٢ - ٣٦٨

(٢) نفس المصدر - نفس الصفحات

(٣) " " "

(٤) Mill : A system p. 250

وأطلق على العلة ، لأن الشارع ناط الحكم بها وعلقه عليها ،^(١) ويعرف السبكي تنقيح المناط إصطلاحاً بما يأتي ، « أن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف ، فيُحذف خصوصه عن الاعتبار ، ويناط الحكم بالأعم ، أو تكون أوصافه في محل الحكم ، فيحذف بعضها عن الاعتبار بالإجتهاد ويناط الحكم بالباقي . وحاصله الإجهاد في الحذف والتعيين ،^(٢) أو بمعنى أدق يقوم هذا المسلك على عمليتين : الأولى هي الحذف والثانية هي التعيين . أى على القائس حذف ما لا يصلح للعلية من أوصاف المحل ، ثم يعين العلة من بين ما تبقى . ويمزج بعض الأصوليين تنقيح المناط بمسلكين آخرين — هما السبر وقياس لا فارق — فالرازي يعتبر تنقيح المناط والسبر شيئاً واحداً^(٣) . ولا يوافق الجلال المحلى على هذا في شرحه لجمع الجوامع . بل يرى أن السبر هو حذف الأوصاف غير المطبوبة وعدم تعيين الباقي للعلة . بينما تنقيح المناط هو حذف وتعيين . فهما يتفقان في المرحلة الأولى ويزداد التنقيح مرحلة^(٤) .

أما عن تنقيح المناط وقياس لا فارق فإن الرازي^(٥) ويتابعه البيضاوي^(٦) يعرفان تنقيح المناط بأنه إلحاق الفرع بالأصل بإلغاء الفارق . بأن يثبت القائس أنه لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا . وذلك لامتدخلك في الحكم البتة ، فيلزم اشتراكهما في الحكم الموجب له . واعتراض بعض الأصوليين على أن إلغاء الفارق بين الأصل والفرع ليس هو تنقيح المناط ، لأن في التنقيح تهديداً للعلة ، بينما إلغاء الفارق يكون من غير معرفة العلة المشتركة . فتنتقيح المناط إذن أعم من قياس لا فارق ، كما أنه أعم من السبر . ويسمى الخفية تنقيح المناط استدلالاً . ويفرقون

(١) الزركشي . البحر المحيط ٥٣ ص ٣٢٦

(٢) الجلال المحلى على جمع الجوامع (مخطوط) .

(٣) المحصول . ٢٦ كتاب القياس — تنقيح المناط —

(٤) الجلال المحلى على جمع الجوامع — قياس — تنقيح المناط .

(٥) المحصول . نفس الصحائف السابقة .

(٦) المنهاج . ص ٨٨

بينه وبين القياس، بأن القياس اسم لما يكون الإلحاق فيه بذكر الجامع .
وهذا القياس لا يفيد إلا الظن . والاستدلال ما يكون الإلحاق فيه بإلغاء الفارق
الذي يفيد القطع ، بل يجري مجرى القطعيات ^(١) .

وتنتج المناط يشبه الطريقة السلبية في إثبات الفرض عند المحدثين — وهي

طريقة الحذف *La Methode d' elimination*

وهذه الطريقة — في إيجاز — هي أن يكون لدينا عدد من الفروض ،
فنضع قائمة لها . ثم نقوم بحذف الفروض التي تناقض التجارب التي نعملها لتحقيق
المسألة التي نريد بحثها . ثم نعتبر الفرض الباقي في القائمة هو الفرض الصحيح ^(٢) .

هذه هي بعض طرق العلة أو مسالكها ؛ نكتفي من مباحث القياس بهاتي الآونة
الحاضرة . وقد أوضح لنا هذا العرض الموجز لبعض مباحث القياس الأصولي
عبقريّة المسلمين في التوصل إلى المنهج الاستقرائي في أكل صورته . نفد أقاموا
أكبر طرق البحث العلمي عندهم على قانونين طبيعيين — هما قانون العلية وقانون
الإطراد في وقوع الحوادث . ثم اشترطوا لليلة شروطاً ، ووضعوا مسالك لها
سبقوا بها المحدثين في وضعهم لقوانين الاستقراء وطريقه . وأقاموا القياس الأصولي
— كما أقام المحدثون الاستقراء — على أساس التجربة . واعتبر كثيرون منهم التجربة
موصلة إلى اليقين .

وقد تبين لنا الآن في جزم وقطع أن القياس الفقهي شيء آخر غير التمثيل
الأرسطاليسي ، وأنه نتاج إسلامي خالص توصل إليه المسلمون .

(١) البحر المحيط (مخطوط) ص ٢٢٦

(٢) Lalande : Théories p 224

الفصل الخامس

لم يوضع الخواص النظرية
مكتوبة بماء كرامة

الطرق الإسلامية الأخرى

عرضنا في الفصل السابق لآم طريق من طرق الاستدلالات الإسلامية وهو القياس الأصولي . وسنبحث في هذا الفصل بعض الطرق الأخرى التي استخدمها المسلمون في أبحاثهم وأخذوا بها قبل نهاية القرن الخامس الهجري . ولم أستطع مع الأسف الشديد التوصل إلى الكتب التي بحثت هذه الطرق، وهي كتب الباقلاني وإمام الحرمين لظروف مختلفة. ولذلك سنبحثها خلال فقرات باقية في كتب المتأخرين . وقد ذكرنا هذا من قبل أما أصحاب تلك الطرق فهم الأشاعرة ، ومن المحتمل أن يكون المعتزلة استخدموها أيضا ، وهذا الاحتمال يصل إليه ابن رشد . وأما المعتزلة فلم يصل إلينا من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى ويشبه أن يكون طرقهم من جنس طرق الأشاعرة ،^(١) وأول هذه الطرق هو قياس الغائب على الشاهد^(٢) . وهذا القياس هو القياس الأصولي — فالقياس عليه عند المتكلمين هو الأصل عند الأصوليين — والقياس هو الفرع — والجامع بين الأصل والفرع أو بين الشاهد والغائب هو العلة عند الأصوليين . ويضيف المنكلمون إلى الجمع بالعلة بالجمع بالشرط والدليل والحد والحقيقة ، وهي ما سنبحثها الآن في إيجاز . لأن الأصوليين لم يتكلموا إلا في الجمع بالعلة . أما الجمع بالشرط والدليل والحد والحقيقة ، فلم يبحثوا فيه .

أما الجمع بالعلة عند المتكلمين فيمثلون له : بأنه اذا كانت العالمية شاهدا فيمنزله العلم معلة بالعلم ، وجب أن تكون كذلك في الغائب^(٣) . وحاصل هذا الجمع أن العلة

(١) ابن رشد . الكف عن مناهج الادلة في عقائد الملة (طبعة القاهرة) ص ٤٥

(٢) إمام الحرمين البرهان ج ١ باب مدارك العقول . الزركشي ج ١ ص ٣٦

(٣) إمام الحرمين . نفس المصدر . النهرستان . نهاية الاقدام في علم الكلام ج ١ ص ١٨٢ . الرازي المحصول ج ٢ القسم الثالث الباب الاول المسألة الاولى

العقلية تتلازم مع معلولها ولا يجوز تقدير واحد منها دون الآخر. فلو جاز لنا تقدير العالم عالما دون العلم، لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالما، وهذا محال. لكن الحقيقة أن الوصف يقتضي الصفة. كما أن الصفة تقتضي الوصف. فإذا ثبت أن كون العالم عالما شاهدا معلل بالعلم، لزم كون الغائب العالم معللا بالعلم أيضا وعلى هذا الأساس أثبت الصفاتية للغائب الإرادة والكلام وغيرها من الصفات^(١) أما الجمع بالشرط : فثاله العلم مشروط بالحياة شاهدا فكذاك غائبا. وتفسير هذا أنه يجب طرد الشرط شاهدا وغائبا. فإن كون العالم عالما، لما كان مشروطا بكونه حيا في الشاهد، وجب طرده في الغائب^(٢). أما الجمع بالدليل فيمثلون له بأن الحدوث والتخصيص والاحكام يدل على القدرة والإرادة والعلم شاهدا، فيجب طرد ذلك غائبا. وتفسير هذا أنه يجب طرد الدليل شاهدا وغائبا، فإن كون التخصيص والاحكام دليلا على القدرة في الشاهد وجب طرده في الغائب^(٣). أما الجمع بالحد والحقيقة فيمثلون له بأنهم إذا حدوا العالم في الشاهد بأنه من له العلم فيجب طرد الحد غائبا. وقد اختلف المتكلمون في الحد والحقيقة : هل هما شيء واحد أم شيان مختلفان؟ وإذا كانا شيئين مختلفين، فهل نعتبر الجمع بالحد غير الجمع بالحقيقة^(٤)؟ نقد بعض المتقدمين من المتكلمين — والمتكلمون المتأخرون — هذا الطريق ويبنون ضعفه وعدم إصالة إلى اليقين غاية العقليات. وتتلخص أسباب ضعفه فيما يأتي :

١ — أن الجمع بالعلة باطل . لأنه لا علة ولا معلول لدى الأشاعرة . والمقصود من إنكار الجمع بالعلة إنكارها من الناحية العقلية ، لأننا رأينا أن الأشاعرة أنفسهم اعترفوا بمبدأ العلية في القياس الأصولي . ولا يقبل ابن رشد هذا النقد الذي يوجه إلى قياس الغائب على الشاهد من ناحية أنه لا صلة ولا ضرورة بين الشرط والمشرط وبين الشيء وعقلته ودليله . ثم يرجع القول بهذا كله إلى السوفسطائيين .

(١) إمام الحرمين . البرهان نفس المصدر . المحصول ج ٢ القسم الثالث الباب الأول المسألة الأولى

(٢) إمام الحرمين نفس المصدر السابق ج ١ باب مدارك العقول . الرازي المحصول ج ٢ ص ١٠١

(٣) نفس المصدرين

(٤) نفس المصدرين

ويقرر أن المتكلمين وعلى رأسهم إمام الحرمين — إذا كانوا ينقدون قياس الغائب على الشاهد على هذا الأساس ، فإنهم قد تأثروا في هذا النقد بهؤلاء السوفسطائيين . ولا يضيق ابن رشد بنقد قياس الغائب على الشاهد في ذاته بقدر ما يضيق بنقد العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول ^(١).

ب — أما السبب الثاني لضعف هذا الطريق ، فهو أن الجمع بالحقيقة باطل لأن العلم بالحادث يخالف العلم القديم ، فكيف يجتمعان حقيقة وحدا مع اختلافهما ؟ لا يقبل كثير من المتكلمين هذا النقد ، لأنه قد يجمع بين العلم بالحادث والعلم القديم العلية نفسها . ولكن إمام الحرمين يردد أن القول بالعلية قائم على القول بالأحوال — والقول بالأحوال باطل ^(٢).

ج — أما السبب الثالث لضعف هذا الطريق : فهو أنه لا يفيد اليقين ، لأن أقوى أنواع هذا القياس هو الجمع بالعلة ، والجمع بالعلة لا يصل بالقائس إلى درجة اليقين ، لأن الجمع بالعلة يستند إلى مقدمتين مسلمتين أو لاهما — أن الحكم ثبت في الأصل لعلة معينة أو أن هذه العلة المعنية أنتجت هذا المعلول — فالحكم معلول له . ثانيتهما — أن العلة هذه إذا وجدت في أى فرع آخر ، أنتجت نفس الحكم ، أى أن العلة الواحدة تحدث دائما معلولا واحدا . وهاتان القضيتان أو المقدمتان من الصعوبة بمكان القطع بهما لأن العلتين — علة الأصل وعلة الفرع — متشابهتان ولا بد من تباين الشبهين وإلا أصبح كل منهما عين الآخر ، فيكونان أمرا واحدا والمفروض أنهما شبيهان . وإذا اختلفت هويتهم ، يحتمل أن يكون ذلك الإختلاف مانعا من الجمع بينهما ^(٣).

١٠ يجب بعض الأصوليين : بأن إختلاف الهوية المشخصة ليس مطلقا عقبة في سبيل الجمع بين العلتين : لأن القائس لا ينظر إلى خصوصيات المحال ، ولكن إلى عمومياتها فيقطع بهذا لا عقلا فحسب ولكن عقلا وعادة وشرعا . أما من الناحية العقلية : فلأننا نقطع أن المحل إنما يصير أسود أو أبيض أو عالما لعموم هذه المعاني

الصعوبة

(١) ابن رشد نهافت التفاهات (طبعة القاهرة) صفحة ١٢٧

(٢) إمام الحرمين . البرهان ج ١ باب مدارك العقول .

(٣) شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع لابن السبكي . باب القياس في العقليات .

ولا يقطع مطلقا لشخصياتها . أما من ناحية العادة : فلأننا نعلم أن زيدا احترق بيته بهذه النار ، لا لأنه هذا البيت ، ولا لأنها هذه النار . ولكن لأن هذا بيت وهذه نار . أما خصوص البيت وخصوص النار فلا صلة له مطلقا بالإحراق . أما من الناحية الشرعية : فإننا نرجح الزاني لا لخصوص زناه ، ولكن لما صدر منه من مفهوم الزنا المطلق . فإذا ما نظرنا إلى هذه العموميات ولم ننظر إلى الجزئى أو الشخص ، أمكن الجمع بالعلة — وهنا يصل الباحث إلى درجة اليقين . (١)

د — الاعتراض الرابع — وهو أنه على فرض إفادته لليقين ، فإن القياس المنطقي الأرسطائيسى يغنى عنه ، وهذا نقد من وجهة نظر أرسططاليسية بحته — ومع ذلك فقد رد بعض الأصوليين بأنه يمكن اعتبار قياس الغائب على الشاهد دليلا بجانب الدليل البرهانى ، فيمكن به الترجيح عند التعارض . (٢)

هذه صورة لقياس الغائب على الشاهد لدى علماء الكلام ، وهو فى جوهره القياس الأصولى ، ولكن يمتاز عنه بتلك الجوامع التى ذكرناها .

الطريق الثانى . هو : إنتاج المقدمات النتائج ، (٣) وهو استخلاص النتيجة من المقدمة بحيث تكون المقدمة ضرورية والنتيجة نظرية . وقد تكون المقدمة نظرية والنتيجة ضرورية ، كقولنا الجوهر لا يخلو من الحوادث التى لها أول . وهذه مقدمة نظرية لا يمكن التوصل إليها إلا بدقيق النظر . والنتيجة أن ما لا يخلو عن الحوادث التى لها أول فهو حادث . وهذه النتيجة ضرورية . وينكر متأخرو المتكلمين أن يكون هذا الطريق من أدلة العقول . ويرى إمام الحرمين — من بين المتقدمين — أنه لا حاصل للفصل بين النظرى والضرورى . أى أن نقد هذا الطريق يتصل عنده بمذهبه العام فى العلم ، الذى يقرر أن العلوم كلها ضرورية ، وأن النظر ليس إلا ترددا بين أنحاء الضروريات . (٤)

(١) شرح الاصفهانى على المحصول (مخطوط) ج ٢ ص ١٩٨ — ١٠٠

(٢) المصدر عينه

(٣) إمام الحرمين . البرهان ج ١ باب مدارك العقول .

(٤) المصدر عينه . ج ١ باب العلم .

ولكن كيف يمكن الإنتاج من مقدمة واحدة ؟ ففى المثال السالف الذكر
لا نستطيع مطلقاً أن نصل إلى النتيجة التى وصلنا إليها من مجرد وجود المقدمة
الأولى . معنى هذا أننا حذفنا إحدى المقدمات ، إما اعتماداً على ذكاء المخاطب وإما
للبساطة ، ونكون أرجعنا هذا الطريق على هذا الأساس إلى القياس المضمر . لم
يذكر المسلمون هذا . ولكنهم اعتقدوا أنه يمكن الاستدلال بمقدمة واحدة . وسيرده
ابن تيمية هذه الفكرة — فيما بعد — عن نظار المسلمين أنفسهم .

الطريق الثالث . الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه . (١) ويمثلون له
بقياس الألوان على الأكوام فى استحالة تعرى الجواهر عنها . فهذا الطريق — فى
آخر تحليل له — ليس إلا قياس الغائب على الشاهد . ويعرفه إمام الحرمين فى تقاسيمه
للنظر الشرعى بالحاق المختلف فيه بالمجمع المتفق عليه . (٢)

أما الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه فى المعقولات ، فلا يقبله أيضاً
النظار المتأخرون . فإن المطلوب فى المعقولات العلم ، ولا أثر للخلاف والوفاق
فى المعقولات . (٣)

الطريق الرابع . هو السبر والتقسيم (٤) ويرى بعض المتأخرين من المتكلمين
أنه كان طريقاً قائماً بذاته — ويرى البعض الآخر أنه طريق لإثبات علة الأصل فى
الأقيسة العقلية عند المتكلمين الأولين (٥) . وقد عالجناه كسلك من مسالك العلة —
وسنعالجه هنا على أنه طريق قائم بذاته — وإن كان لا يختلف بحته على هذا الأساس
عن بحته على الأساس الثانى . وليس هذا الطريق ضعيفاً فى شقيه عند المتأخرين ،
بل إنهم يقسمونه إلى — ما لا ينحصر فى نفي وإثبات — لو كان الأمر مرئياً لإيناء
الآن ، فإن المانع من الرؤية القرب المفرط أو البعد أو الحجب إلى غير ذلك مما

(١) الوركشى . البحر المحيط ج ١ ص ٣٢

(٢) إمام الحرمين . البرهان ج ٢ — باب تعاسيم النظر الشرعى

(٣) إمام الحرمين . البرهان ج ١ — باب مدارك العقول

(٤) إمام الحرمين المصدر عينه

(٥) المواقف . ج ٢ ص ٣٤ — ٣٦ والشرح والمخاشية

يعدونه . وهذا الطريق لا يفيد عندهم علما ، بل يكفي في رده ، أن يثبت المعارض مانعا غير ماذكر — وإلى تقسيم يتردد بين النفي والاثبات — وهذا التقسيم وحده يصل به الباحث إلى النظر الصحيح .^(١)

الطريق الخامس . الإلزامات^(٢) وقد اختلف أيضا في هذا الطريق . فالرازي يقرر في نهاية القول أن الإلزامات ، من أنواع القياس بالحقيقة وأنه يكون أحيانا على صورة « قياس الطرد » أي طرد حكم الأصل في الفرع — سواء كان الحكم ثبوتا — فيكون الطرد في الإثبات — أو عدميا فيكون الطرد في النفي . أو بمعنى آخر هو الاستدلال القياسي بتحقيق الملزوم على تحقق اللازم ، ويكون تارة على صورة قياس العكس . أو بمعنى آخر هو الاستدلال القياسي بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم . أما صاحب المواقف فيعالجه على أنه ، من أشهر الطرق في إثبات العلة المشتركة ، في قياس الغائب على الشاهد . ويعرفه بأنه ، هو القياس على ما يقول به الخصم لعله فارقة توجد في الأصل الذي يقول به الخصم ولا توجد في الفرع الذي يقاس عليه . لأنه إذا كان المقصود بالإلزامات قياس الطرد أو قياس العكس ، فليست هذه الأقيسة ضعيفة . ولكن الضعف يأتي من أننا ننسب تعيين العلة والحكم إلى الخصم . ثم يأتي الخصم ، وينكر أحدهما ، أي ينكر أن تعيين الحكم كان هذه العلة ، وأن تعيين العلة كان لهذا الحكم .

أما شارح المواقف فيرى أن الإيجي أخطأ في اعتباره ، الإلزامات ثالث الطرق المثبتة للعلة ، بينهما — في تقسيم الرازي — وهو الذي استمد منه الإيجي كلامه فيما يرجع — يقصد بها طريقا ثالثا مستقلا بذاته . هناك رأي آخر يميل إلى القول بأنه لا مانع مطلقا من اعتبار الإلزامات كالسبر والتقسيم طريقا منفصلا بذاته من ناحية ، وفي الوقت عينه تشتمل على نوع من أنواع الإثبات للعلة المشتركة ، فإن القائل يتمسك بها مفترضا أن خصمه معترف بحكم الأصل وعليته التي يدعي هذا

(١) امام الحرمين . البرهان ج ١ — باب مدارك القول

(٢) المواقف . ج ٢ ص ٣٥ — ٣٦ والشرح والحاشية

القائس أنها علة . ولذلك لا يلجأ إلى طريق آخر في إثبات علية علة حكم الأصل فكان اقتراض اعتراف الخصم بعلية علة حكم الأصل ، طريقا ثالثا في إثبات علية علة القياس ^(١) .
الطريق السادس . « ما لا دليل عليه — يجب نفيه » ^(٢) أو نضجه في الصورة التي يضعه فيها الباقلاني « بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول » ^(٣) .

ويتكون هذا الطريق من مرحلتين : المرحلة الأولى أن تتلس أدلة المثبتين للشيء ، ونثبت كذبها وضعفها بحيث لا نجد دليلا آخر على ثبوت الشيء سواها . وإما أن نقوم بعملية حصر وجوه الأدلة . ثم نقوم باستقراء دقيق عليها ، ينتهي إلى نفي هذه الوجوه كلها بحيث لا نجد وجوها أخرى غيرها . ومن هنا ، يتبين لنا أن هذه الصورة الثانية هي الأولى بعينها ، إذ تنتهي إلى عدم وجود أية أدلة غير الأدلة المنفية إلا أنها تمتاز عنها بفكرة الحصر . وقد كان بعض المتكلمين يرى في هذه الفكرة زيادة لا مبرر لها ، ولذلك عدل عنها إلى الصورة الأولى . فهي نفي ما لا دليل عليه لأن نفي ما لا دليل عليه ينتج انتفاء الضروريات والنظريات من ناحية وإثبات اللا متناهي من ناحية أخرى — وكلاهما محال .

وقد نقد المتأخرون هذا الطريق من ناحية أن المقدمتين الصغرى والكبرى ضعيفتان ^(٤) .

هذه هي طرق البحث عند المسلمين . وهي تكون مع القياس الأصولي مذهبا منطقيا كاملا . غير أنه ينبغي أن نلاحظ في هذه الطرق التي عرضناها في هذا الفصل مسألتين : المسألة الأولى — أنه يمكن ردها إلى القياس الأصولي ، فهي صورة منه . المسألة الثانية — أن بعض صور هذه الطرق يبدو أنها موجودة في منطق أرسطو . وليس معنى هذا أن المسلمين استمدوها من هذا المنطق . بل وصل إليها المسلمون بفطرتهم ولحاجتهم إلى وضع صور للاستدلال والبحث العلمي . وسيردد

(١) المواقف . نفس الصفحات

(٢) الزركشي . البحر المحيط (مخطوط) ٦٥ ص ٣١ — المواقف ٢٥ ص ٢١

(٣) ابن خلدون . المقدمة (طبعة القاهرة) بدون تاريخ ص ١٢٦

(٤) المواقف . ٢٥ ص ٢١ — ٣٦ .

ابن تيمية هذه الفكرة ويوضحها . وسيقرر أن المسلمين وصلوا بفطريهم إلى كثير من صور المنطق الأرسططاليسى ولكن في أساليبهم الخاصة وفي عبارات أدق وأضبط — من حيث صلتها باللغة العربية — من عبارات المنطق الأرسططاليسى وأسانيه . ويضاف إلى رأى ابن تيمية هذا استناد كثير من هذه الطرق إلى طريق القياس الأصولى — وقد رأينا أن هذا القياس يخالف التمثيل الأرسططاليسى مخالفة تامة ويقوم على أساس لا يتفق أى اتفاق مع منطق أرسطو هذا كله يدعونا إلى القول بأننا أمام منطق يخالف منطق أرسطو في جوهره : منطق يتكون من مبحث في الحد لا يستند على فكرة الماهية وهى جوهر هذا المبحث عند أرسطو . ومن مبحث في الاستدلالات يقوم على التجربة المؤدية إلى اليقين — وهى عصر لم يعرفها أرسطو . وقد أدى عدم الاعتراف بالمنطق الأرسططاليسى إلى مهاجمة الأساس الذى يقوم عليه هذا المنطق — فقام بعض مفكرى الإسلام بنقد مبدأ عدم الجمع بين النقيضين وعدم ارتفاع النقيضين (مبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع) — كما قام من الأشاعرة من نقد مبدأ العلية — وهذا ما سنوضحه في الفصلين القادمين .

الفصل السادس

نقد المتكلمين لقانوني الفكر الأرسططاليسيين

١ — مبدأ عدم الجمع بين التقيضين

ب — مبدأ عدم ارتفاع التقيضين

تبين لنا أن الأصوليين لم يقبلوا المنطق الأرسططاليسي، وأنهم أقاموا منطقاً جديداً يعارضه. وقد دعاهم هذا إلى مهاجمته في أسسه — وهذا الأساس هو المسلمات التي يقوم عليها وأهمها مبدأ عدم الجمع بين التقيضين، — أي مبدأ عدم التناقض، أو صورته الشرطية مبدأ عدم ارتفاع التقيضين، أي مبدأ الوسط الممتنع. ونقد الأصوليين لمبدأ عدم التناقض أو صورته الشرطية مبدأ الوسط الممتنع يشبه إلى حد اتجاه المناطق المعاصرين في القرن العشرين لنقد هذا القانون أو هذين القانونين، فإنه كان من أهم المسائل التي درست في فلسفة العلوم — في هذا القرن — نقد بديهيات العقل. كما أن هذه المسألة بالذات أثرت في المدرسة الرياضية المعاصرة، فلم يقبل الرياضيون المعاصرون مبدأ الثالث المرفوع — أي عدم ارتفاع التقيضين. ونقد مبدأ عدم الجمع بين التقيضين وعدم ارتفاع التقيضين عند المسلمين هو ما سنحاول بحثه في هذا الفصل. ثم نبحث في الفصل القادم نقد المتكلمين لمبدأ آخر بدهي هو مبدأ العلية.

// قوانين الفكر الثلاثة. يعرف المنطق الأرسططاليسي بأنه «علم قوانين الفكر»، وهذا ما يشعر بخاطر هذه القوانين أو هذه القواعد في علم المنطق الأرسططاليسي وهي عدد معين من من المبادئ العامة البديهية التي تجعل من المنطق علماً حقيقياً أو علم العلوم وتسمح له بوضع مناهج علمية. ويطلق المناطق على هذه القوانين تعبيرات شتى — فتارة يسمونها «قوانين الفكر»، وطورا «بديهيات البرهان الأساسية»، وحصراً أرسطو هذه المبادئ في ثلاثة: مبدأ الذاتية ومبدأ عدم الجمع

بين النقيضين ومبدأ عدم ارتفاع النقيضين . وهذه القوانين تعود إلى طبيعة العقل
فهي مسلمة في ذاتها . وينبغي أن نذكر أن أرسطوطاليس ليس أول من اكتشفها
بل وجدت قبله ، إلا أنه أول من جردها قوانين سابقة على كل تفكير .

أما صورة المبدأ الأول : فهي أن كل شيء هو نفسه . وصورة المبدأ الثاني : أن
الشيء ونقيضه لا يجتمعان في شيء واحد في آن واحد . ويعبر عنه أرسطو بأنه
« لا يمكن أن يوجد الشيء ولا يوجد في وقت واحد بعينه » ، أما المدرسيون
فيقولون « التناقض هو أن تثبت أو تنفي لشيء أو عن شيء شيئا معينا في آن واحد ،
وهذا القانون متصل بالقانون الأول — فهو يكمله ، لأنه لو لا ما يمدنا به
لأصبح مبدأ الذاتية غير كامل من الناحية المنطقية أولا ، وغير مفهوم فيها تاما ثانيا .
وذهب بعض المناطق إلى أن هذا القانون لا يسير بنا خطوة أوسع من قانون
الذاتية — بل إنه يردد مضمون قانون الذاتية — وهو أن الحقيقة واحدة — بعبارة
مخالفة في الصورة لا في جوهر المعنى . أما صورة المبدأ الثالث : الشيء إما أن يكون
— وإما أن لا يكون . أو كما يقول أرسطو « لا وسط بين النقيضين ، وإذا كان يعبر
عن القانون الأول في صورته الرمزية بأن A هي A والقانون الثاني بأن A ليست ب
ولا لا ب ، فإن هذا القانون الثالث يعبرون عنه بأن A إما أن تكون ب أو لا ب .
وحاصل هذا المبدأ الأخير أن الحكم ونقيضه لا يمكن أن يكونا باطلين بل لا بد
لأحدهما من أن يكون صحيحا والآخر غير صحيح . ^(٢) //

موقف المتكلمين من هذه القوانين . إنتقلت هذه القوانين مع ما نقل من
التراث الأرسطوطاليسي إلى العربية وعرفها المسلمون . فلم يقبلوا المبدأين الثانيين .
وسأعرض لهذه الانتقادات ثم أحاول أن أبين هل كانت هناك مصادر استمد
المتكلمون المسلمون منها هذه الانتقادات أم لا — ثم أشير إشارة مختصرة إلى أن

Artistote : Metaphysique (Tar. pr Tricot 1933 et) V. 2 L. XI. P. 1811 (١)

(٢) استندت في هذا العرض الرجوع إلى

Cohen & Nagel : An Introduction to Logic. and scientific method (New
York 1924) . P. 181 Creighton : An Introductory to Logic P. 343 — 352
Bosanquet : Logic .

المتكلمين المسلمين سبقوا الرياضيين المعاصرين الأوربيين في تقديم هذين المبدأين وخاصة الأخير منهما . وسأرغم بالطبع على التعرض لبعض المشاكل الكلامية أو الفلسفية التي لا أقصدها لذاتها — لكن لاستخراج المنهج الذي سار عليه أصحاب تلك المشاكل في بحثهم لها — على أنى سأحاول أن أختصر ما استطعت .

أما مبدأ عدم الجمع بين النقيضين : فلانستطيع أن نقول إنه نُقِدَ نقداً مباشراً ولكنه أنكر من ناحية دينية بحتة — هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى حاول بعض المتكلمين أن يحدوا استخدامهم فخرجوا في أبحاثهم عليه . أما الناحية الأولى وهي أول صورة في إنكار هذا القانون ، فنستخلصها استخلاصاً عاماً من كلام بعض الأشاعرة^(١) في باب القدرة . هل القدرة تتعلق بالممكن والمستحيل أم بالممكن فقط . يجيب هؤلاء الأشاعرة : بأن سلطان قدرة الله يشمل الاثنين الممكن والمستحيل . فللقدرية الإلهية أن تجمع بين الوجود والعدم وتجمع بين القدرة والعجز وتجمع بين العلم والجهل . وبهذا قضوا على مبدأ عدم الجمع بين النقيضين . أما من ناحية تحديد تطبيق هذا القانون فتبدو في شكل حجة يوجهها الأحوال نحو مثبتيه . وغايتها إنكار وجود صفة وراء الذات لا موجودة ولا معدومة ومؤداها أن الوجود إما موجود ووجوده ذاته فلا يتسلسل — أو معدوم ،^(٢) وهنا جمع نفاة الأصول بين النقيضين . وقد تنبهوا إلى هذا — ولكنهم عللوا الأمر بأن الشيء يمتنع اتصافه بنقيضه فهو هو ، أى بهويته فيقال : الموجود عدم أو الموجود معدوم . أما إذا كان الإتيان بالنقيض بالاشتقاق أو بالنسبة فلا يمتنع — والمقصود بالنسبة أن يقال : ذوهو ، وبالاشتقاق أن يشتق منه ما يحمل مواطاة أن كل صفة تقوم بشيء تتضمن نوعاً من النقيض لهذا الشيء . فالسواد مثلاً القائم بالجسم هو غير جسم مع اتصاف الجسم به ، فيصبح الجسم : ذا لا جسم ، فلا يمتنع أن يكون الوجود لا وجود .

إن اجتماع النقيضين عند أرسطو لا يجوز أصلاً — أما عند المتكلمين فإن الحالة

(١) كثير من الأشاعرة لا يوافقون على هذا الرأي ونص هام في لفظة العجلان للزركشي وشارحه ص ٥١

(٢) ألاجي . المواقف ج ٣ ص ٥

التي يجوز فيها إجماع النقيضين، إذا كان الحكم محمولا على ما صدق الموضوع، وهذا هو الحمل المتعارف. أما إذا كان الحكم محمولا على مفهوم الموضوع، فيجوز إجماع النقيضين. وهذا هو الحمل غير المتعارف. وأما الحمل غير المتعارف بأن يكون الحكم على طبيعة الموضوع فلا استحالة فيه نحو الالامفهوم مفهوم، والجزئي كلى. واللاشيء شيء، (١)

وهناك حجج أخرى تنكر هذا المبدأ أهملنا ذكرها لتهاقها. ويمكننا أن نقرر أن نقد هذا المبدأ وإنكاره كان متهاقنا.

أما النقد الحقيقي لهذا المبدأ، فإننا نجده في نقد صورته الشرطية، أى نقد مبدأ عدم ارتفاع النقيضين، حيث أنتج المسلمون تفكيراً منطقياً دقيقاً.

أما مبدأ عدم ارتفاع النقيضين، فخرج المتكلمون في أبحاثهم عليه في مبحثين — في مبحث الحال ومبحث إثبات الله وصفاته. ونحب أن نقرر قبل أن ندخل في تفصيلات الموضوع مسألة على جانب كبير من الأهمية. وهى هل كان المسلمون يعلمون المنهج الذى يشيرون عليه، أو بمعنى آخر المدى الذى سيؤدى إليه بحثهم فى هاتين المسألتين — أما مثبتو الحال فأنكروا إنكاراً باتاً أن يكون فى بحثهم خروج على هذا القانون العقلى، وحاولوا تفسير المسألة تفسيراً لفظياً (٢). وأما أبو سليمان السجستانى صاحب مبحث صفات الله — فقرر فى بساطة خروجه على هذا المبدأ (٣)

أول المباحث التى أنكر فيها المسلمون مبدأ ارتفاع النقيضين هو مبحث الحال وأول من وضع فكرة الحال أبو هاشم الجبائى ونفاها أبو علي، ثم قال بها الباقلانى — ولكن على صورة تخالف رأى أبى هاشم قليلاً، ثم أخذ بها إمام الحرمين ولكنه لم يستمر على ذلك بل رجع عنها (٤). والمشكلة فى ذاتها لا تهمنى بقدر

(١) الأيجي. المواقف ج ١ ص ٥

(٢) الشهرستانى (٥٤٨ — ١١٥٣) نهاية الإقدام فى علم الكلام ج ١ ص ١٣٦

(٣) ابن تيمية. شرح القيدة الاصفهانية (مجموعة الرسائل الكبرى) (طبعة القاهرة) (١٣٢٩ هـ)

ص ٧٠ — ٧١

(٤) نهاية الإقدام ج ١ ص ١٣٦ المواقف ج ٢ ص ٢

ما بهما المنهج الذى سار عليه أصحاب البحث . وليس فى أيدينا مع الأسف كتب هؤلاء المفكرين ، حتى نستطيع عرض المنهج أو المشكلة فى أكل الصور . ومع ذلك فإن ما سبق من نصوص فى كتب علم الكلام المتأخرة يمكن أن نستخلص منه المنهج . أما تعريف الحال ، فيكاد يجمع أصحاب هذا البحث على أنه « هو الوسطة بين الوجود والمعدوم » ، ووصلوا إلى هذه النتيجة من أن المعلوم إن لم يكن له ثبوت أصلاً فى الخارج فهو معدوم — وإن كان له ثبوت فى الخارج فهو ، إما باستقلاله كالأسود والسواد وهو الوجود ، وإما باعتبار التبعية لغيره وهو الحال كالقادرية والعالمية . فهو إذن عبارة عن صفة للوجود لا تكون موجودة ولا معدومة . واحترزوا بلا موجودة عن الصفات الوجودية ، وبقولهم لا معدومة عن الصفات السلبية ^(١) . ولا يعتبر مثبتو الحال المعدوم نقيضاً للوجود . ولكن نقيضه اللاوجود .

ويثبت أصحاب الحال مبهمين بطريقتين :

١ — أن الوجود غير موجود وإلا لكان وجوده زائداً على ذاته — لأنه فى هذه اللحظة يكون له وجودان : فهو أولاً يشارك الموجودات فى وجودها ، ويمتاز عنها ثانياً بخصوصية هى ذاته . أى أن وجوده يزداد على ماهيته ، فيتسلسل وجود بعد وجود إلى ما لا نهاية له . أو بمعنى أدق يلزم اجتماع أمور غير متناهية فى وجود واحد . وهذا محال .

٢ — أن الوجود غير معدوم وإلا اجتمع التقيضان . وهذا محال . هنا تناقض شديد فى فكر المعتزلة — لأنه بينما يقولون إن نقيض الوجود هو اللاوجود ، عادوا إلى القول بأن نقيضه هو العدم . وهذا بما دعا شارحاً من شراح المواقف إلى القول بأن مثبتى الحال إنما سموا العدم نقيضاً للوجود على اعتقاد الخصم لا على اعتقاد المستدل ^(٢) . غير أن بعض مثبتى الأحوال تداركوا هذا الخطأ فعادوا إلى القول

(١) عبد الرزاق على بن الحنفى اللامى . شواذق الالهام شرح تجديد الكلام . (هذا الكتاب مطبوع ولكن لا تمر لصفحاته)

(٢) المواقف ج ٢ ص ٤

بأن نقيض الوجود في هذه الحجة هو اللاوجود (١).

وينقسم الحال إلى « ما يعلل » وإلى « ما لا يعلل » وما عُللَ فهي أحكام لمعان قائمة بذوات — وما لا يعلل فهو صفات ليست أحكاما للمعانى (٢) ولن تتدخل في تفصيلات تلك الأقسام ، ولا في موقف أبي هاشم والباقلاني واختلافهم فيها . ولكن سأنتقل إلى اعتراضات نفاة الأحوال فانها تلقي ضوءا يوضح المسألة . ووضع نفاة الأحوال إعتراضات كثيرة أهمها — من ناحيه المنهج — الاعتراضان الآتيان :-

اولا — أن غاية المناظر أن يأتي بتقسيم يتردد بين النفي والاثبات ثم ينفي أحدهما فيتعين الثاني . ولكن مثبتى الحال أثبتوا واسطة بين الاثنين ، فلم يفد التقسيم والإبطال علما (٣) مع أن الضرورة العقلية تحتم انحصار المعلوم في الوجود والمعدوم فلا نعقل من الثبوت إلا الوجود ذهنا أو خارجا ومن العدم إلا النفي — ثانيا — اذا كان من مبادئ العقل الأساسية أنه لا واسطة بين الثابت والمنفى فلا واسطة أيضا بين الوجود والعدم .

أرجع المتكلمون المسألة إلى القانون العقلي يعرضونها عليه ، فبين لهم بطلانها . فنسبوها إلى شيتين: إما إلى السفطسة ، ولعل المسلمين قد تبينوا أن السوفسطائيين من قبل نقدوا مبدأ عدم ارتفاع النقيضين . ولما إلى تفسير لفظي آخر يخرج المسألة عن حقيقتها فينبور الموجود بما له تحقق أصلا — والمعدوم بما ليس له تحقق أصلا ، والواسطة بما له تحقق تبعا . فلم يكن النفي والإثبات متوجهين الى معنى واحد ، ولكن يعود النزاع لفظيا بحتا (٤).

وقد أنكر مثبتو الحال أنهم أثبتوا واسطة بين النفي وإثبات ، فإن الحال عندهم شيء ثابت ، ولذلك تكلموا عنه بالنفي والإثبات . ولكنه في الآن نفسه ليس شيئا ثابتا على حياله موجودا ، أى هو على حياله لا يعرف كذلك ، بل مع الذات .

(١) تقريب المرام شرح تهذيب الكلام للسيد الغفراني (١٣٦٨ هـ) ص ٥٦ ج ١
(٢) نهاية ١٥ ص ١٣٢
(٣) المصدر عينه ص ١٣٦
(٤) المواقف ج ٣ ص ٣

هذان الموجود المحدث إما جوهر وإما عرض ، والحال ليس جوهرًا ولا عرضًا بل هو صفة معقولة لها . (١)

أما البحث الثاني الذي خرج فيه بعض مفكرى الإسلام على مبدأ عدم إرتفاع النقيضين : فهو مبحث صفات الله فى مذهب أبى سليمان السجستانى . (٢)

ينقد أبو سليمان السجستانى طرق البرهنة على صفات الله أو نفيها لدى فرقتين من فرق المتكلمين وهما الأشاعرة والمعتزلة . وهو فى هذا النقد يخرج على مبدأ الثالث المرفوع . أما طريق الأشاعرة . وهو إثبات صفات لله زائدة على ذاته ، فليس يؤدى فى اعتقاد السجستانى (٣٨٠ هـ - ٩٩٠ م) — إلا إلى تشبيه الخالق تشبيها جليا واضحا بصفات المخلوقين من ناحية . وتعدد التقدماء من ناحية أخرى . ولكى يتخلص المعتزلة من هذا التشبيه ، لجأوا إلى نفي الصفات الزائدة على الذات ، فقالوا : إن الله غير موصوف ولا محدود ولا منعوت ولا مرقى .

يعترض السجستانى على هذا الطريق بأنه لا يوصل أيضا إلى إثبات وجود الله منزها عن الصفات ، لأنه ماذا يكون حينئذ حال الموصوف والمحدود والمنعوت من خلقه — هل هو الصفة والحد والنعمة ، أم الموصوف غير صفته ، والمحدود غير حده والمنعوت غير نعمته ؟ فإن كانت الصفة هى الموصوف ، والحد هو المحدود ، والنعمة هو المنعوت ، لزم أن يكون السواد هو الأسود والبياض هو الأبيض . وإن كان الموصوف غير الصفة ، والمحدود غير الحد ، والمنعوت غير النعمة ، شاركت كل هذه الاشياء — وهى من خلق الله — خالقها المنزه عن الصفة والحد والنعمة . وإذا جاز للمخلوق أن يشارك الخالق فى وجهه من الوجوه ، لا يمتنع أن يشاركه فى جميع الوجوه .

وهنا يصل السجستانى إلى القول « بأن من عبد الله بنى الصفات واقع فى

(١) تقريب المرام ١٤ من ٥٣ — ٥٧

(٢) ابن تيمية . القيدة الاصفهانية من ٧٠ — ٧١ — شذرات من كتاب الأقاليد الملكوتية للسجستانى ويترى ان تيمية السجستانى قرمطيا — ولكن لا تثبت المعايير التى بين أيدينا نسبة السجستانى إلى القرامطة .

التشبيه الخفى — وهم المعتزلة — ومن عبده بسمه الصفات واقع فى التشبيه الجلى وهم الأشاعرة . ولكن المعتزلة مع ذلك أثبتوا له « أسامى لا تتعرب عن الصفات والنعوت » أو بمعنى أدق قالوا إن صفاته غير ذاته ، فهو سميع بالذات بصير بالذات ولكنهم نفوا السمع والبصر والعلم .

وفى هذا خطأ . فإن هذه الأسامى إذا لزمت ذاتا من الذوات ، لزمته الصفات التى من أجلها وقعت الأسامى . وإلا لزمتم محالات شنيعة . لو أننا أجزنا عالما بغير علم أو قادرا بدون قدرة ، جاز أن يكون الجاهل مع عدم العلم عالما ، والعاجز مع عدم القدرة قادرا . . .

ويرد المعتزلة على هذا بأنهم احتزوا عن إطلاق البصر على البصير ، إذا كان اسم البصير متوجها نحو ذات الله . وأنهم رأوا أن من كان اسمه البصير ، لزمه من أجل البصر أن يجوز عليه العمى . ومن كان اسمه القدير ، لزمه من أجل القدرة أن يجوز عليه العجز . . . وكذلك نفوا عن الله ما يلزم بزواله ضده .

ينقض السجستانى هذا الكلام بأن البصر ليس علة وجود العمى ولا القدرة . علة وجود العجز . . . وإلا لزم وجود العمى متى وجد البصر ، ووجود العجز متى وجدت القدرة . . . وإنما لو وجد العلم فى بعض ذوى العلم بدون أن يتبعه جهل ووجدت القدرة فى بعض ذوى القدرة بدون أن يتبعها عجز ، ظهر أن العلة فى ظهور الجهل والعجز ليست هى العلم والقدرة ، بل فى إمكان أن تطرأ الآفات من الجهل والعجز على بعض ذوى العلم والقدرة . والله ليس محلا للآفات ولا الآفات داخلة عليه .

فإذا كان المعتزلة يرون أن من كان عالما بعلم أو قادرا بقدرة ، جاز عليه الجهل والعجز ، فإن السجستانى يرى أن من كان عالما ، فإن العلم سابقه . ومن كان قادرا ، فإن القدرة قرينته . . . فإذا ما نقلوا حكم الشاهد فى الغائب ، فيصلون إلى أنه يجوز أن يكون فى الغائب عالم بدون علم أو قادر بدون قدرة ، جاز للأخيرين أن يقولوا : إنهم إن كانوا لم يروا عالما بعلم ، إلا وقد جاز عليه الجهل ، وقادرا بقدرة ، إلا جاز عليه العجز ، فإنهم قد يشاهدون فى الغائب عالما بعلم ولا يجوز عليه الجهل أو

قادرا بقدرة لا يجوز عليه العجز . . . كيف السبيل إذن إلى ترجيح أحد القياسين .
هنا تكافأ الأدلة كما يقولون . فإذا كان طريق الأشاعة — طريق الإثبات —
إثبات الصفة لله — طريقا خاطئا ، لأن في الإثبات تشبيها لله بالأجسام ، فإن طريق
المعتزلة طريق النفي — نفي الصفات عن الله — طريق خاطئ أيضا ، لأن في النفي
تشبيها لله بالجواهر المجردة ، وإذا كان المعتزلة أنكروا أن يكون لله صفة أوحد أو
نعت ، فإنهم لم ينكروا أن يكون لله لا صفة ولا حد ولا نعت . إنهم أثبتوه بما لم
يجردوه عنه . وعلاوة على ذلك ، فقد جعلوا إثباته مهملًا غير معروف ، والله أثبت
من أن يكون إثباته مهملًا غير معروف . لأن ما لا صفة له ولا حد ولا نعت ليس
هو الله فقط . بل يشاركه في ذلك موجودات أخرى كالعقول وجميع الجواهر
ال بسيطة من الملائكة وغيرها . أليست هي بسائط لا تركيب عقلي فيها من الجنس
والنوع ، كما أنه ليس فيها تركيب الجسمانيات . في النفي إذن — كما قلنا من قبل —
تشبيه الله بالجواهر المجردة .

الطريق الوحيد لإثبات وجود الله هو نفي الصفة ونفي أن لا صفة ونفي الحد

ونفي أن لا حد . وهذا طريق في الإثبات غير مهمل .^(١)

يقول السجستاني : إنه قد يعترض عليه بأنه جمع بين النقيضين فإن « لا موصوف ،
و « لا لا موصوف » قضيتان متناقضتان لا بد — طبقا لمبدأ عدم التناقض — من
أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة . وهنا خروج تام على هذا المبدأ العقلي .
يجيب السجستاني على هذا الاعتراض الذي وجهه إلى نفسه : بأن شرط القضايا
المتناقضة ، أن يكون أحد الطرفين النقيضين منها موجبا والآخر سالبا . فإذا
رجعنا إلى القضيتين اللتين نحن بصددهما ، لم نجد هذا الشرط فيهما متحققا . فإننا
لم نوجب في كلا طرفيها شيئا ، بل كلتاهما سالتان . فلا تناقض مطلقا بين « لا
موصوف » و « لا لا موصوف » ، وإنما يتحقق التناقض بين القضيتين « موصوف ،
و « لا موصوف » .

هنا نقد صريح لمبدأ عدم ارتفاع النقيضين، لم يتورع السجستاني أن يصرح به
« نحن لم نجتمع بين النقيضين فنقول إنه حى وليس بحى ، بل رفعنا النقيضين فقلنا
« لا موصوف ، و « لا لا موصوف ، ^(١) .

موقف بعض مفكرى الاسلام من هذا النقد . أثار خروج بعض الباحثين
المسلمين فى أبحاثهم على مبدأ عدم ارتفاع النقيضين — وهو قانون العقل البديهي —
ضجة كبيرة لدى بعض المفكرين المسلمين .

١ — فالرازى يرى أن اجلى البديهيات : هو أن النقي والإثبات لا يجتمعان ولا
يرتفعان . بل إن هذه المسألة تشغل جانباً كبيراً من تفكيره . ولذلك يحاول الرد
على من يخرج على هذا المبدأ . « العقل ما استحضر ماهية النقي والإثبات ، إلا وجزم
بأنه لا واسطة بينهما . فالمراد من الإثبات كل ماله تحقق وتعين وتميز فى نفسه
وبالنقي ما لا تحقق له ولا تعين له ولا تخصص له البتة فى نفسه . إذا عرفت هذا
فنقول — تلك الواسطة إن كان لها تعين وتخصص بوجه ما ، كان داخلاً فى الإثبات
وإن لم يكن لها تحقق وتخصص ، كان داخلاً فى طريق النقي . فثبت أنه لا واسطة
بينهما ^(٢) . إن الرازى يشعر بخطر المخالفة لهذا المبدأ ، فيحاول مهاجمة القائلين بها
فى مواضع عدة من كتابه ^(٣) .

ب — اعتبر كثيرون من المتكلمين هذا الخروج مرة سفسطة ^(٤) ومرة من
النقائص والاستحالة ^(٥) .

ج — إن ابن تيمية نفسه — وهو عدو ومجادل عنيف للمنطق الأرسططاليسى —
لم يرض مطلقاً عن هذا النقد — بل اعتبره خروجاً على مسلمات العقل ومبادئه
الضرورية ^(٦) .

(١) المصدر عه ص ٧٣

(٢) الرازى - الأربعين فى أصول الدين (غلبة الهند ٣٥٢) ص ٤٧٩ — ٤٨٠

(٣) المصدر عه . ص ٥٤

(٤) المواقف . ج ٣ ص ٢

(٥) الشهرستاني . الملل والنحل ج ١ ص ١٠٤

(٦) ابن تيمية . شرح العقيدة الأصفهانية ص ٧٣

مصادر هذا النقد : أشار المتكلمون الذين لم يقبلوا نقد مبدأ عدم الجمع بين التقيضين وعدم ارتفاع التقيضين إلى أن هذا النقد سفسطة واستحالة . فهل تدل هذه الإشارة على المصدر الذي استمد منه هذا النقد ؟ أو بمعنى أدق هل أخذ المسلمون هذا النقد عن بعض المدارس الفلسفية السابقة لأرسطو كالسوفسطائيين وبعض المدارس اللاحقة له كالثكالك ؟ فإن هؤلاء وأولئك نقدوا مبدأ عدم الجمع بين التقيضين وعدم ارتفاع التقيضين ، فيذكر أرسطو .

١ — أن من الفلاسفة (ولعله يقصد الميغاريين) من يقولون إن الشيء الواحد قد يوجد — هذا من ناحية — ومن ناحية أخرى أن هذا يمكن إدراكه . ثم يذكر أن كثيرين من الطبيعيين يأخذون بهذه الفكرة ^(١) .

٢ — أن هرقليطس قال بالجمع بين التقيضين ^(٢) .

٣ — أن بروتاغوراس يدعي أن الانسان في الواقع مقياس كل شيء . وهذا يؤدي إلى أن القول : بأن ما يبدو لكل فرد هو الحقيقة بعينها وأن الأمر الواحد يوجد ولا يوجد ، وأن يكون في الوقت نفسه خيراً وشرأ ، وأن تكون الإثباتات المتعارضة صحيحة بالتساوي ^(٣) .

٤ — أن انكساغوراس قال بالواسطة ، أي أن التقيضين قد يرتفعان ^(٤) . وأنكر أرسطو أن يكون الشيء موجوداً وغير موجود في الوقت عينه . وذكر أن الاستحالة المنطقية لنفي المحمول وإثباته في الوقت عينه للموضوع ، تستند على الاستحالة الوجودية لتتلاقى المتناقضات في الوجود . . . ودافع أرسطو عن قانون عدم الجمع بين التقيضين بسبعة حجج ، كما دافع عن مبدأ عدم جمع التقيضين . بل لقد أفرد أرسطو للدفاع عن هذين المبدأين أو القانونين المقالة الرابعة من كتاب

Aristote : Metaphysique vol, 1 L. Iv, p. 123 (١)

Ibid : p. 154 (٢)

Ibid : vi, 5 : p. 116 - 111 (٣)

Ibid : p. 154 v. 1 (٤)

« ما بعد الطبيعة » كما أن جزءاً كبيراً من المقالة الحادية عشرة يشمل أيضاً دفاعاً عن هذين المبدئين .

إذن هناك من الفلاسفة من نقد هذين المبدئين . وذكر أرسطو هذا في كتابه ما بعد الطبيعة . ومن المؤكد أن المسلمين عرفوا هذا الكتاب ، وكتبوا عليه شروحات كثيرة . فهل يمكننا أن نتلس فيه مصدر النقد لهذين المبدئين ؟ لا أستطيع أن أذهب إلى هذا الحد . . والسبب واضح . هو أن المسلمين لم يضعوا الخروج عن هذين المبدئين أولاً . بل أدت أبحاثهم إلى الخروج عليها . وراع مثبتو الحال هذا ، فحاولوا التخلص من الموقف . أما السجستاني — وهو وإن كان يختلف عن الأولين — في أنه يعترف صراحة بنقد مبدأ عدم ارتفاع النقيضين والخروج عليه — فإنه يحاول أن يبنى في حماس ، أنه جمع بين النقيضين . فنقد هذين المبدئين على العموم ، ومبدأ الثالث المرفوع على الخصوص ، نقد خاص ، جرت إليه طبيعة الأبحاث نفسها . ولم يتأثر أصحابه فيه بأى مؤثر خارجي . وكما حدث في المدرسة الإسلامية ، حدث في المدرسة الرياضية المعاصرة في أوروبا .

نقد المعاصرين لهذا القانون : ففي أبحاث الرياضيين المعاصرين عن البرهان الرياضي نقد لهذين المبدئين ، وخاصة لمبدأ الثالث المرفوع . فقد وضعت مسألة هذه القوانين وضعا آخر غير ما كانت عليه . ثم انتهى الأمر برفض مبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع ورفض الميزة الكلية العامة التي تنسب إلى هذا الأخير . وقالوا بوجود الوساطة بين النقيضين .^(١) ولن نستطيع أن نرد مصدر هذه الأبحاث إلى السوفسطائيين ، فإن النقد إنما حدث تحت تأثير أبحاث رياضية بحتة .

وعلاوة على ذلك ، فإن بعض المناطق المعاصرين لم يثقبوا هذين المبدئين بحسب بل نقدوا أيضاً مبدأ الذاتية . وأوردوا على الأولين اعتراضات تكاد تقترب من

اعتراض المدارس الإسلامية ^(١) والبعض الآخر أنكر انحصار قوانين الفكر في ثلاثة، لأنه ليس من المعقول أن تكون هي كل قوانين الفكر . والبعض الثالث أنكر أن تكون مبادئ بديهية مجردة ، مُفْتَرَضاً وجودها وجوداً سابقاً — ويستند عليها حقيقة المعرفة — بل يعتبرونها مسلمات أو خصائص عامة للواقع المعلوم وتعود في جوهرها إلى التجربة .

وأخيراً استطعنا أن نبين أن مفكرى الإسلام نقدوا مبدأ الثالث المرفوع نقداً غير متهافت، كما هو الحال عندهم في نقد مبدأ الجمع بين النقيضين ، وأن المسلمين سبقوا الأوروبيين في نقدهذا المبدأ بالذات أى مبدأ عدم ارتفاع النقيضين ، نقداً يستند إلى طبيعة أبحاثهم نفسها . وسنرى في الفصل القادم موقفاً آخر للمسلمين تجاه مبدأ أرسططاليسى بديهى هو مبدأ العلية .

الفصل السابع

نقد مبدأ العلية

المبدأ الثاني العقلي الذي نقده المسلمون هو مبدأ العلية . فقد اعتبر أرسطو مبدأ العلية من المقدمات الأولية بالإطلاق ، فلا يمكن القدح في بدايتها أو عدم تسليمها . ولكن المتكلمين لم يقبلوا هذا المبدأ ، وأوردوا عليه اعتراضات كثيرة وخاعة متكلم أهل السنة : أبو حامد الغزالي .

وهنا تبدو لنا مسألة على جانب كبير من الأهمية (إن بعض المدارس الفلسفية اليونانية قامت بنقد هذا المبدأ قبل المسلمين ، فهل أخذ المسلمون عنهم هذا النقد أم لا ؟ أو بمعنى أدق ما الذي دعا المسلمين إلى نقد مبدأ العلية ؟ هل كانت هناك مؤثرات خارجية أم أن المسألة تتصل بالنقل ذاته ؟ وقبل أن نبحث المسألة من وجوها المختلفة أحب أن أشير إلى أن العلية ليست مشكلة طبيعية فحسب ، إن فيها جانبا منطقيا لا ينكر . عاجلها أرسطو على هذا الأساس^(١) وتابعه المسلمون على هذا^(٢) وينزع كثير من مفكرى فرنسا المحدثين إلى اعتبارها من أبحاث الطبيعة أو ما بعد الطبيعة ، أما المدرسة الألمانية وعلى رأسها في هذه الناحية Uberweg ، فتعاجلها عاجلا منطقيا .

لكن كان من المؤكد أن تطبيق مبدأ العلية كنهج من مناهج المسلمين على أبحاثهم يؤدي إلى تناقض شديد في دراستهم ، فنقدوا هذا المبدأ ولم يقبلوه . وقد نقده المسلمون قبل الغزالي هذا المبدأ ، ولكن الغزالي وضع هذا النقد في صورته الكاملة . وسيكون ما كتبه الغزالي في هذه الناحية أساس البحث الذي نقوم به الآن .

إن منشأ القول بالعلية يستند عند الغزالي إلى أننا نشاهد تعاقب حادثتين ، واحدة

(١) Aristote : Derniers analytiques. p. 18

(٢) ابن رشد : تهايت تهايت (طبعة بيروت) ص ٢٤٤ .

بعد الأخرى، فاصطلحنا على تسمية إحداها علة والأخرى معلول بدون وجود أية رابطة عقلية بين الحادثتين « الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا ، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا . ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر . فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الرى والشرب والشبع والآكل والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس والموت وجز الرقبة والشفاء وشرب الماء وإسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جرا ، إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف . وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه وتعالى لخلقها على التساق ، لا لكونها ضروريا في نفسه غير قابل للفرق ^(١) .

ولكن ما الذى دعى المناطقة إلى القول بهذه العلاقة ؟ الواقع أنه لا دليل ولا برهان على أن إحدى الحادثتين علة للأخرى والأخرى معلول لها سوى مجرد المشاهدة « ليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الإحتراق عند ملاقة النار . والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تبدل على الحصول به وأنه لا علة سواه ^(٢) .

لا علاقة عليّة إذن بوجه من الوجوه بين الممكنات ^(٣) ولكن تفسر حدوث حادثة بعد أخرى باطراد العادة ليس إلا . فإذا كان الإحراق يحدث عقيب مماسة النار ، والرى بعد شرب الماء ، فليس للباسة ولا للشرب دخل فى وجود الاحتراق والرى . بل الكل حدث طبقا لقانون جازم مرغم له أن يوجد الإحراق بدون المماساة أو الرى بدون الشرب ^(٤) .

ولكن النتائج التى تنتج عن إنكار العلية كافية فهدم حقائق العلوم كلها ، فإن العلوم جميعها تستند إلى هذا القانون . تنبه ابن رشد إلى هذا ، فاعتبر هذا النقد قولا

(١) الفزائى . (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٦) صفحة ٩٠ .

(٢) الفزائى ، تهافت لفلاسفة ص ٦٦ .

(٣) الابيى ، المواقف ج ٤ ص ٩٩ شرح

(٤) المصدر عينه ج ١ ص ٢٤٢ .

خطايا أو جدليا تارة وقولا سوفسطائيا طورا . ^(١) وكان يحس بنتائجه الخطيرة في نطاق العلوم كلها . « إن من رفع الأسباب فقد رفع العقل وصناعة المنطق تضع وضعاً أن هاهنا أسباباً ومسببات وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها ، فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له ، ^(٢) فتدعى أبحاث المنطق كلها بتداعى هذا القانون . فإنه دخل في نظرية البرهان كما دخل في نظرية الحد وأدى بطلانه في تلك النظرية الأخيرة إلى مخالفة الأصوليين للأرسططاليسيين في أغلب مباحث الحد ^(٣) . بل نرى إمام الحرمين يقول « إن الجمع بالعلة — في قياس الغائب على الشاهد — لا أصل له إذ لا علة ولا معلول عندنا » ^(٤) .

تنبه الغزالي إلى أنه سيعترض عليه بأن إنكار العلية يؤدي إلى محالات شنيعة فإن من أنكر لزوم المعلولات عن عللها ، وأضافها إلى إرادة مخترعها ، ولم يكن لهذه الإرادة أيضاً منهج مخصوص متعين ، بل يمكن تعينه وتنوعه : فجاز لكل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله وهو لا يراها ومن وضع كتاباً في بيته ، فليجوز أن يكون قد انقلب حيواناً ؛ أو لو ترك غلاماً في بيته ، فيجوز انقلابه كلباً ؛ أو ترك التراب ، فيجوز انقلابه مسكاً ^(٥) .

ولكن يجيب الغزالي : بأن هذه الأشياء التي نتجت عن القضاء على قانون العلية لم تحدث وليست هي واجبة . ولكن لا شك أنها ممكنة ، يجوز أن تقع وألا تقع « واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى ترسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ، ترسخاً لا تنفك عنه » ^(٦) . إن من المسلم به أن النار خلقت ، بحيث إذا تلاقت

(١) ابن رشد . تهافت التهافت ص ١٩٩

(٢) المصدر عينه : ص ٢٢٢

(٣) الزركشي . البحر المحيط (مخطوط) ج ١٠ ص ٩٩

(٤) إمام الحرمين . البرهان (مخطوط) ج ١ ص ٩١

(٥) الغزالي تهافت التهافت ص ٦٧

(٦) الغزالي تهافت التهافت ص ٦٧

مع قطنتين متماثلتين أحرقتهما ، ولم تفرق بينهما طالما كانا متماثلتين من جميع الوجوه ولكن مع هذا يجوز أن يلقى شخص في النار فلا يحترق ، فقد تتغير صفة النار أو تتغير صفة الشخص (١) .

يتبين لنا هذا الدافع الحقيقي لنقد العلية عند الغزالي . إن تطبيق هذا المبدأ في السمعيات سيحيل تحقيق المعجزات ، لم يتخلق قط من نطفة الإنسان إلا إنسان ومن نطفة الفرس إلا فرس ، من حيث أن حصوله من الفرس أوجب ترجيحاً لمناسبة صورة الفرس على سائر الصور ، فلم يقبل إلا الصورة المرجحة بهذا الطريق وكذلك لم يثبت من الشعير قط حنطة ولا من بذر الكثرى تفاح . ثم رأينا أجناساً من الحيوانات تتولد من التراب ولا تتوالد قط كالديدان ، ومنها ما يتولد ويتوالد جميعاً كالفرار والحية والعقرب وكان تولدها من التراب ويختلف استعدادها لقبول الصور بأمور غابت عنا ... ومن استقرأ عجائب العالم ، لم يستبعد من قدرة الله ما يحكى من معجزات الأنبياء ، (٢) .

رأى الغزالي التعارض بين مبادئ المنطق اليوناني وبين النقل ، فلم يربدا من القضاء على الأول لكي ينقد الثاني . وإذا كان الغزالي قد خالف المسلمين في أخذه بالمنطق ، فإنه لم يستطع في هذه الدائرة أن يخالف المسلمين (٣) .

سبق المسلمون ثلاثة من فلاسفة أوروبا المحدثين إلى نقد العلية وهم مالبرانش

وبركلي وهيوم

— أما مالبرانش فهو أقرب المفكرين الأوروبيين إلى المسلمين في تقديم العلية ، فقد أنكر أيضاً وجود علاقة ضرورية بين تسابع حادثتين ، العلة الحقيقية هي التي يدرك العقل بينها وبين معلولها علاقة ضرورية . ولكن لا يوجد إلا الموجود الكامل كمالاً لانهاية له الذي يدرك العقل ما بين إرادته وما بين المعلولات علاقة ضرورية ، فلا يوجد إذن إلا الله ، وهو العلة الحقيقية . فلا اقتران

الذي

(١) الغزالي نهات نهات ص ٦٧

(٢) الغزالي نهات نهات ص ٦٧

(٣) الغزالي نهات نهات ص ٦٧

ولا ارتباط ضروري ، إلا بقدر ما تريد ذلك الإرادة والحرية الإلهية ، قد ضحي أيضا هذا الفيلسوف اللاهوتي بالمنطق ، لكي ينقذ الإرادة الإلهية وشموها ، فأذكر : « أن توجد إلا علة حقيقية ، لأنه لا يوجد إلا إله حقيقي واحد ، وهذه العلة ليست إلا الله ذاته » وكل العلل الطبيعية ليست عللا حقيقية ، ولكنها علل مناسبة Occasionelles ^(١) .

ثم يعالج مالبرانش المسألة بعد ذلك علاجا ميتافيزيقيا ، يشبه إلى حد بعيد علاج الغزالي لها ^(٢) . وهذا ما يجعلني أجزم أنه تأثر بالغزالي تأثرا كبيرا . وهذا التأثير نشأ عن طريقين : أحدهما غير مباشر والآخر مباشر . أما الأول فعن طريق آباء الكنيسة في العصور الوسطى ، فقد نقل كتاب التهافت إلى اللاتينية . وعرفه آباء الكنيسة . وقد كانوا يلتصقون بالوسائل لمهاجمة المذهب الرشدي وشروحه . ومن هذا الطريق نفذت تعاليم الغزالي — ومن ثمت تعاليم الإسلام — إلى قلب اللاهوت المسيحي . فإن مالبرانش درس اللاهوت دراسة تامة ورسم كاهنا . ويعتبره كثيرون من مؤرخي الفلسفة مفكرا لاهوتيا ، حاول التوفيق بين الفلسفة والدين . أما الطريق الثاني فعن طريق كتب الغزالي نفسها ، فقد ثبت أنها كانت موجودة في اللاتينية في المكتبة الأهلية بباريس . وإذا كان الشك الغزالي أثر أثرا بينا على الشك الديكارتي ، فننفذ إلى قلب الفلسفة الديكارتية ، فقد كان له أكبر الأثر على أحد رجال تلك المدرسة الممتازين في نقده للعلية .

أما بركلي — وقد نقد العلية أيضا — فإنه أرجعها إلى العقل ^(٣) وقد مهد هو ومالبرانش الطريق لهيوم .

وهيوم أهم هؤلاء الثلاثة في نقده للعلية على العموم . ثم إن نقده للعلية يشبه أيضا نقد المسلمين لها . فقد أنكر وجود أية علاقة عقلية بين تتابع فكرتين على

Malebranche : La Recherche de la vérité . L. 6 Deuxieme partie, ch. 3 III (١)

Malebranche : Meditations chretrenues IX, 2. (٢)

Bréhier : Histoire de la philosophie T. 2 . p . 129 (٣)

الدوام وباستمرار، ولكن يعتمد هذا على مجرد تتابع عاды . فتصور العلة ليس في الحقيقة إلا نتاج العادة، ومنشأه في الخيلة التي لا تستطيع في هذا الميدان أن تعمل بحرية ، كما تستطيع هذا العمل في ميدان الخرافات . فإذا مارأينا دائما فكرة تتابع أخرى، فإننا نصطلح على اعتبار الأولى علة ، وننتظر أن نرى الأخرى تتبعها، وفي هذه الحالة نسميها معلولا . وهذا الإعتقاد لا يقوم على حقيقة، ولكن على عادة فردية يسميها اعتقادا ويسميها أحيانا يقينا أدبيا ، والخبرة تدلنا على أن الحيوان أيضا ينتظر معلولات . ولا يتردد هيوم مع ذلك في أن ينسب إلى الحيوان القدرة على الإعتقاد . فكل معارفنا عن الحقائق أو على العلاقة بينها على الخصوص . ليست معرفة حقيقية ولكن هي اعتقاد ^(١) .

ففى هيوم على العلية تماما ، فحاول أن يرجعها إلى علاقات تضعها الخيلة .

قد رأينا أن المسلمين سبقوا الأوروبيين في نقد مبدأ العلية — وابتدعوا كما رأينا تفكيراً منطقياً بارعا ، بالرغم من أنه يستند على النقل استنادا تاما .

الفصل الثامن

مزج المنطق الأرسططاليسي بعلوم المسلمين

بواسطة الغزالي . وموقف الغزالي من المنطق الأرسططاليسي

رأينا في الفصول السابقة أن الأصوليين — علماء أصول الدين وعلماء أصول الفقه — لم يقبلوا المنطق الأرسططاليسي . وأنهم وضعوا منطقاً يخالف هذا المنطق في جوهره . وقد استمر الأصوليون على موقفهم هذا حتى أواسط القرن الخامس الهجري . وفي هذا القرن بدأ المسلمون يستخدمون المنطق الأرسططاليسي في علومهم ، بحيث يُعتبر أواسط القرن الخامس من تاريخ الفكر الإسلامي فاصلاً بين عهدين دقيقين — عهد لم يلجأ المسلمون فيه إلى مزج علومهم بالمنطق والفلسفة اليونانية — وعهد بدأ فيه المسلمون عملية المزج هذه وخاصة في نطاق المنطق . ويكاد يجمع علماء المسلمين على أن هذه الحركة الأخيرة قام بها الغزالي لم وهذا ما يدعوننا إلى أن نبحث في موقف الغزالي من المنطق الأرسططاليسي وتحديد فكرته عنه . وتحديد فكر الغزالي في أي موضع من الموضوعات التي عاجلها من الصعوبة بمكان — فقد ساد تفكير الغزالي تناقض واضطراب شديداً — اللهم إلا إذا اعتبرنا أن مؤلفاته الأخيرة هي المعبرة عما انتهى إليه رأيه . ولحظ المسلمون هذا التناقض في فكر الغزالي حينما عرضوا لبحث آثاره . ونرى هذا بوضوح في المقدمة التاريخية التي كتبها ابن طفيل في كتابه حي بن يقظان^(١) كما نرى هذا أيضاً لدى ابن سبعين^(٢) وابن تيمية^(٣) . غير أن هذه الإلتقادات كانت خاصة بآراء الغزالي الفلسفية

(١) ابن طفيل (٥٨١ هـ — ١١٨٥ م) حي بن يقظان . المقدمة ص ١ — ٨

(٢) (٢) Massignon : Recueil des textes inédits (Paris 1929) فقرات منقولة عن كتاب

بد المعارف لابن سبعين ص ١٣٠ — ١٣٦ .

(٣) ابن تيمية ، السبئية (طبعة القاهرة) . ص ١٠٦ — ١٠٧

والدينية . أما آراؤه المنطقية فيقول المسلمون — ماعدا ابن تيمية — أن فكرته عن المنطق لم تتغير قط . وسنرى إلى أى حد يبلغ هذا القول من الحقيقة .

يحاول الغزالي — في مقدمة المقاصد — وهى أول ما كتبه فى المنطق فيما نعلم — أن يعرض لعلوم اليونان ، فيقسمها إلى أقسام أربعة : الرياضيات والإلهيات والمنطقيات والطبيعات ، وفكرة الغزالي عن المنطقيات أن « أكثرها على منهج الصواب والخطأ نادر فيها ، وإنما يخالفون أهل الحق بالاصطلاحات والإبرادات دون المعانى والمقاصد ، إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات وذلك بما يشترك فيه النظار ، ^(١) ويردد الغزالي هذا أيضا فى التهافت ^(٢) وفائدة المنطق الأرسططاليسى عند الغزالي ليست قاصرة على التوصل إلى المجهول بالمعلوم ، بل هى تشمل تمييز العلم عن الجهل ، وتمييز العلم عن الجهل معناه تكميل النفس وسعادتها ^(٣) . وهذه الفكرة لم توجد عند أرسطو — كما ذكرنا من قبل — ولكن نقلها المسلمون عن شراح الأورجانون المتأخرين متأثرين إلى حد كبير بالرواقية .

ولا يقف الغزالي فى مباحثه المنطقية فى المقاصد عند الأمثلة اليونانية ، بل يورد أحيانا أمثلة فقهية ^(٤) ، موافقا فى هذا للنهج العام لمذهبه الذى يقرر اشتراك المنطق بين النظار أيا كان نوعهم . ثم يعرض الغزالي فى ثانيا بحثه عن « المثال ، إلى نظرية الجدلين فيه . ويحلل بالإجمال ما يمكن إirاده على ضعف هذا الطريق عندهم . هذه العناصر التى أمكننى استخلاصها من المقاصد تعتبر فى الحقيقة ميزة التفكير المنطقى عند الغزالي . وسنرى إلى أى حد سيطرت على منطق الغزالي فى كتبه الأخرى .

فى معيار العلم — وقد وضع الغزالي فيه المنطق توضيحا تاما — يقول « إن المنطق يشمل جدواه العلوم النظرية ، العقلية منها والفقهية . فإننا سنعرفك أن النظر فى

(١) الغزالي ، مقاصد الفلاسفة (طبعة القاهرة ١٣٣١) ص ٣

(٢) الغزالي ، تهافت التهافت ص ٦

(٣) الغزالي ، مقاصد الفلاسفة ص ٦ — ٧

(٤) المصدر هـ . ص ٤

الفقهيات لا يبان النظر في العقلیات في ترتيبه وشروطه ، بل في مآخذ المقدمات فقط . (١) أى أن النظر في الفقهيات لا يختلف عن النظر في العقلیات من حيث الصورة ، ولكن الخلاف من حيث المادة فقط . ولذا عمت فائدة المنطق جميع العلوم النظرية عقلية كانت أو فقهية . أما عن فائدة المنطق فهى التلخيص من حاكم الحس وحاكم الهوى والتمسك بحاكم العقل والتوصل إلى درجات السعادة (٢) . أما عن مزج المنطق بأمثلة فقهية أو كلامية ، فيمثل معيار العلم الإنجاء الأول ويقولون الغزالي : رغبتا في أن نورد في منهاج الكلام في هذا الباب أمثلة فقهية فتشمل فائدته وتعم سائر الأصناف جدواه وعائده (٣) ، ويشعر بأن هناك من سينكر عليه تفهيم العقلیات القطعية بالأمثلة الفقهية الظنية — يقول : لعل الناظر بالعين العوراء نظر الطعن والإزاء — ينكر انحرافنا عن العادات في تفهيم العقلیات القطعية بالأمثلة الفقهية الظنية ، فليكيف عن غلوائه ، في طعنه وإزرائه ، وليشهد على نفسه بالجهل بصناعة التمثيل ، وفائدتها لم توضع إلا لتفهم الأمر الخفى بما هو الأعراف عند المخاطب المسترشد ، ليقبس بجهوله إلى ما هو معلوم عنده ، فيستقر المجهول في نفسه ، فإن كان الخطاب مع نجار لا يحسن إلا النجر وكيفية استعمال آلاته ، ووجب على مرشده ألا يضرب له المثل إلا من صناعة النجارة ، ليكون ذلك أسبق إلى فهمه وأقرب إلى مناسبة عقله ، (٤)

ويرى الغزالي أن هذه هى الطريقة الوحيدة لأدخال المنطق في تلك العلوم واتخاذها قانونا لها . وكيف يتوصل الإنسان إلى المجهول إلا بما هو معلوم عنده ، فالفقيه بما لديه من فقه ، والمتكلم بما لديه من كلام ، والفيلسوف بما لديه من فلسفة . ولا يضع الغزالي أمثلة فقهية فقط في هذا الكتاب ، بل يحلل الاستقراء الناقص والقياس التمثيل على أنهما طريقان من طرق الفقه التى لا توصل إلى اليقين بل إلى الظن . وهذا هو المطلوب في الفقه .

(١) الغزالي . معيار العلم (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٦) ص ٢٦ .

(٢) الغزالي . نفس المصدر ص ٢٧ — ٢٥

(٣) المصدر نفسه . ص ٢٧

(٤) الغزالي . معيار العلم ص ٢٧

وقصور الأول عن اليقين أنه لم يتصفح الجزئيات تضيفاً لا يشذ عنه شيء، ولكن إذا كثرت الأصول قوى الظن، ومهما ازدادت الأصول الشاهدة — أعني الجزئيات — اختلافاً، كان الظن أقوى فيه، ^(١) فثلاً يقول الشافعية: إن مسح الرأس وظيفه أصلية في الوضوء فيستحب تكرارها، واستندوا في هذا إلى استقرار من غسل الوجه واليدين والرجلين.. فإذا عارض الأحناف بأنه «مسح لا يكرر» لاستقرارهم ذلك من التيمم ومسح الخف، كان ظن الأحناف أقوى لدلالة جزئين مختلفين عليه. بينما الأعضاء الثلاثة في الوضوء في حكم شاهد واحد لتجانسهما. ففي الاستقرار الفقهي إذن عنصر آخر لم يعرفه الاستقرار الأرسططاليسي، هو ترجيح سلسلة من الجزئيات على سلسلة أخرى للوصول إلى الحكم الكلي. وإن قصور الاستقرار عن الكمال أوجب قصور الاعتقاد الحاصل عن اليقين، ولم يوجب بقاء الاحتمال على التعادل كما كان، بل رجح بالظن أحد الاحتمالين، ^(٢)

فالاستقرار الفقهي إذن عنصران: استقرار سلاسل الجزئيات أولاً، ثم ترجيح بعض تلك السلاسل على الأخرى، واستخلاص الحكم العام نتيجة لهذا الترجيح. أما ضعف القياس التمثيلي فناتج عن أن المقدمة الكبرى فيه ظنية. ثم يعالج الغزالي هذا القياس علاجاً أصولياً بحثاً ^(٣). ثم يبحث بعد ذلك في قياس العلة وهو قياس الم عند المنطقيين، وقياس الدلالة وهو قياس الإن عند المنطقيين، ويدعمهما بأمثلة فقهية ^(٤).

أما في محك النظر، فلا يغلب على الكتاب الجانب السكلامي، بل تسوده أحاديث أصولية. فيشرح قياس الدلالة والعلة ^(٥). ثم يتكلم بعد ذلك عن مدارك الأقيسة الفقهية ^(٦). ويلاحظ على هذا الكتاب أن الغزالي يبدأ في وضع اصطلاحات

(١) في الأصول (٢٠٠).

(٢) في الأصول (٢٠٠).

(٣) في الأصول (٢٠٠).

(٤) في الأصول (٢٠٠).

(٥) في الأصول (٢٠٠).

(٦) في الأصول (٢٠٠).

(١) الغزالي . معيار العلم ص ٢٧

(٢) المصدر عنه ص ١٠٣

(٣) الغزالي . معيار العلم ص ١٠٥ — ١١٤

(٤) في الأصول (٢٠٠) ص ١٠٧ — ١٠٩

(٥) الغزالي . محك النظر (طبعة القاهرة بدون تاريخ) ص ٧٠

(٦) في الأصول (٢٠٠) ص ٨٤

جديدة، علاوة على ما وضع من اصطلاحات في كتاب المعيار، فيستبدل كلتي التصور والتصديق بكلمتي معرفة وعلم متابعا في ذلك النحويين.^(١) ويعبر عن الفضاء الكلية المجردة بالوجوه أو الأحوال وهما تعبيران كلاميان، أو الأحكام وهو تعبير فقهي^(٢). ويعرض الغزالي أحيانا لاصطلاحات طوائف المسلمين المختلفة في الموضوع والمحمول، فيقول إنهما يسميان عند النحويين مبتدأ وخبرا، وعند المتكلمين صفة وموصوفا، وعند الفقهاء حكما ومحكوما، ويختار الغزالي من بين تلك التعاريف تعريف الأخيرين^(٣). كما أن الحد الأوسط في القياس عند المناطقية يسمى علة عند الأصوليين.^(٤) ويستخدم الغزالي هذه الكلمة الأخيرة. ثم لا يكتفى الغزالي باستعارة ألفاظ الفقهاء والمتكلمين، بل يضع هو نفسه لبعض الموضوعات اصطلاحات جديدة، فيسمى القياس الجملي بميزان التعادل^(٥) والقياس الشرطي المتصل باسم نمط التلازم والمنفصل بنمط التعاند.^(٦) وهنا نصل إلى نتيجة كثيرة ما يرددها الغزالي: وهي أن المنطق لا ينبغي أن يختلف المسلمون فيه عن اليونانيين إلا في الاصطلاحات، ولا مشاحة في الألفاظ^(٧). وكان الغزالي يرى، أنه لكي يتخلص المسلمون من الخطأ في الاستدلال في شتى علومهم يجب عليهم أن يستخدموا المنطق الأرسططاليني^(٨) وكان يزججه استخدام الأصوليين لغير هذا القانون، يقول «وليكن للبرهان بينهم قانون متفق عليه، يعترف به كلهم، فإنهم إذا لم ينفقوا في الميزان لم يمكنهم رفع الخلاف بالوزن. وقد ذكرنا الموازين الخمسة في كتاب القسطاس المستقيم، وهي التي لا يتصور الخلاف فيها بعد فهمها أصلا. بل يعترف كل من فهمها بأنها مدارك اليقين قطعا. والمحصلون لها يسهل عليهم عقد الانصاف

(١) نفس المصدر ص ٥ (٢) نفس المصدر ص ٢٢

(٣) ، ، ص ٢٣ (٤) ، ، ص ٢١

(٥) الغزالي . القسطاس (طبعة القاهرة ١٣٥٢) ص ١٧٤

(٦) ، . محك نظر ص ٤٣

(٧) ، . تهافت التهافت ص ٥ الرسالة الدنية (طبعة القاهرة ١٣٥٢) ص ١٥

(٨) فيصل لفرقة بين الاسلام والزندقة . ص ٨٨ — ٨٩

والإتصاف وكشف الغطاء ورفع الاختلاف . ولكن لا يستحيل منهم الاختلاف أيضا ، إما لقصور بعضهم عن إدراك تمام شروطه ، وإما في رجوعهم في النظر إلى محض القريحة والطبع دون الوزن بالميزان ، كالذى يرجع بعد تمام تعلم العروض في الشعر إلى الذوق لاستثقاله عرض كل شعر على العروض ، فلا يبعد أن يغلط ، (١)

لذلك نرى الغزالي في مقدمة المستصنى المنطقية يقول : إنه من لا يحيط به فلا ثقة بعلومه أصلا (٢) ، كما أنه يقول في القسطاس : لا أدعى أنى أزن بها (بقوانين المنطق) المعارف الدينية فقط بل أزن بها العلوم الحسائية والهندسية والطبيعية والفقهية والكلامية . وكل علم حقيقى غير وضعى ، فإنى أميز حقه عن باطله بهذه الموازين وكيف لا وهو القسطاس المستقيم (٣) ، وحين نصل إلى النظرية التى عرضت فى القسطاس (٤) لا نرى شيئا جديدا ، اللهم إلا أن الغزالي يعتبر أن البرهان الفلسفى يمكنه أن يشمل المسائل الدينية ، فحاول أن يرد بعض الحجج الدينية إلى صورة منطقية ، معتبرا نتائجها بالطبع يقينية ، غير أن القسطاس فى جوهره يونانى بحث . ولكن هل كان هذا الحكم على المنطق هو النهائى عند الغزالي . كلا . بل وضع الغزالي هذا الحكم فى كتاب له متأخر عن كل كتبه المنطقية وهو المنقذ من الضلال . وفيه قسم الغزالي درجات الطالبين للحق إلى المتكلمين والباطنيين والفلاسفة والصوفية . (٥) وهو حين يرفض طرق الفرق الثلاثة الأخرى من البحث ، يدلى برأى جديد يهدم به كل أفكاره السابقة فيه . يقول : أما المنطقيات فلا يتعلق شئ منها بالدين نفعيا باتا . بل هو النظر فى طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات

(١) المصدر السابق

(٢) المستصنى ، ١٣ ص ١٠

(٣) القسطاس ، ص ١٨٨

(٤) الترتيب التاريخى لكتب الغزالي — فيا نعم — قسم المنطق فى المقامد . فعيار العلم فحك النظر ،

فقدمة المستصنى فالقسطاس المستقيم . أما المنقذ من الضلال — وهو كتاب غير مطبوع — فهو آخر كتبه على العموم ، وفى هذا الكتاب فكرته الأخيرة عن المنطق .

(٥) الغزالي « المنقذ من الضلال » (طبعة دمشق ١٣٥٣) ص ٧١

البرهان وكيفية تركيبها وشروط الحد الصحيح وكيفية تركيبه وأن العلم إما تصور وسيل: معرفته الحد ، وإما تصديق وسيل: معرفته البرهان . وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر . بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر من الأدلة وإنما يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات ، وبزيادة الاستقصاء في التعريفات والتشعيبات ،^(١) وليس للدين تعلق بهذا عند الغزالي «وأي تعلق لهذا بمهمات الدين حتى يحدد وينكر ، فإذا أنكر ، لم يحصل من إنكاره عند أهل المنطق إلا سوء الاعتقاد في عقل المنكر بل في دينه الذي يزعم أنه موقوف على مثل هذا الإنكار .»^(٢) ولكن هناك علتين تهدمان المنطق الأرسططاليسي من أساسه . أما أولاها — فهي تصور البرهان الفلسفي عن أن يصل بالإنسان حين يطبقه في الإلهيات إلى درجة اليقين . يقول الغزالي «لم نوع من الظلم في هذا العلم ، وهو أنهم يحسون للبرهان شروطا يعلم أنها تورث اليقين لاحتالة ، وليكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط ، بل تساهلوا غاية التساهل ،^(٣) ولذلك كان من أهم الأسباب التي دعت المسلمين إلى نقد المنطق الأرسططاليسي اتصاله بالهيات أرسطو ، وكانت هذه الهيات مخالفة لمعتقد المسلمين ، واعتبرت البعلة في هذه المخالفة إخراجها على قواعد ناقصة هي قواعد المنطق الأرسططاليسي . أما ثانيتهما فيفسرها الغزالي بقوله «إذ ربما ينظر في المنطق من يستحسنه ويراه واضحا فيظن أن ما ينقل عنهم من الكفريات مؤيدة بمثل تلك البراهين ، فليستعمل بالكفر قبل الانتهاء إلى العلوم الإلهية ،^(٤) والغريب أن ابن رشد حين يحاول الدفاع عن إلهيات أرسطو ضد الغزالي يحاول إلزام الغزالي صحة هذه الإلهيات لإخراجها على القانون المنطقي ، الذي اعتبره الغزالي قانون العقل الذي لا يرد^(٥) .

(١) المصدر السابق من ٩٢

(٢) المصدر السابق من ٩٢

(٣) المصدر السابق من ٩٢

(٤) المصدر السابق من ٩٣

(٥) ابن رشد . تهافت التهافت من ٨٨

ولها تين العكسين هدم الغزالي فكرته الأولى عن المنطق ، باعتباره منهجا من مناهج البحث الموصلة إلى اليقين في جميع فروع المعرفة الإنسانية . وعاد يتلبس طريق المعرفة في الكشف الصوفي أو بمعنى أدق في التجربة الباطنية . فالغزالي إذن تبيين له آخر الأمر ما ينتجه تطبيق منطق أرسطو على المسائل الإسلامية وخاصة الإلهية من تناقض .

وما نستطيع إذن استنتاجه من بحثنا في الفصول السابقة أن نظار المسلمين لم يقبلوا المنطق الأرسططاليسي . ويفسر ابن تيمية هذا تفسيراً دقيقاً ، وما زال نظار المسلمين يعيرون طريقة أهل المنطق ويثبتون ما فيها من العي واللكنة وقصور العقل وعجز النطق ويثبتون أنها إلى فساد المنطق العقلي واللساني أقرب منها إلى تقويم ذلك . ولا يرضون أن يسلكوها في نظرهم ومناظراتهم لا مع من يوالونه ولا مع من يعادونه ، ووضعوا بجانب هذا منطقاً مخالفاً للمنطق الأرسططاليسي . ثم أتى أبو حامد الغزالي فدعا إلى مزج المنطق بعلوم المسلمين ، وإنما كثر استعمالها في زمن أبي حامد فإنه أدخل مقدمة في المنطق اليوناني في أول كتابه — المستصفى — وزعم أنه لا يثق بعلم من لا يعرف المنطق وصنف فيه معيار العلم ومحك النظر — وصنف كتاباً سماه — القسطاس المستقيم — ذكر فيه خمسة موازين — الثلاث الخليات والشرطي المتصل والشرطي المنفصل — وغير عباراتها إلى أمثلة أخذها من كلام المسلمين . وذكر أنه خاطب بذلك بعض أهل التعليم وصنف كتاباً في مقاصدهم وصنف كتاباً في تهافتهم ، ثم غير الغزالي فكرته عن المنطق . يقول ابن تيمية « وبين في آخر كتبه أن طريقتهم فاسدة لا توصل إلى يقين . وذمها أكثر مما ذم طريقة المتكلمين . وكان أولاً يذكر في كتبه كثيراً من كلامهم إما بعبارتهم وإما بعبارة أخرى . ثم في آخر أمره بالغ في ذمهم وبين أن طريقتهم متضمنة من الجهل والكفر ما يوجب ذمها وفسادها أعظم من طريقة المتكلمين ، ^(١) »

ولكن ماذا حدث بعد الغزالي ؟ هل عاد نظار المسلمين إلى الاشتغال بالمنطق

الإسلامي. أم أنهم تابعوا دعوة الغزالي الأولى إلى الأخذ بالمنطق الأرسطي اليسى؟ يقول ابن تيمية «ولكن بسبب ما وقع فيه في أثناء عمره وغير ذلك، صار كثيرا من النظائر يدخلون المنطق اليوناني في علومهم. حتى صار من يسلك طريق هؤلاء من المتأخرين يظن أنه لا طريق إلا هذا. وأن ما ادعوه من الحد والبرهان هو أمر صحيح عند العقلاء». ولكن هل قبل فقهاء أهل السنة هذا؟ يقول ابن تيمية — «إنه مازال العقلاء والفضلاء من المسلمين وغيرهم يعيرون ذلك ويطعنون فيه. وقد صنف نظار المسلمين في ذلك مصنفات متعددة — وجمهور المسلمين يعيرونه عيبا مجحلا لما يرونه من آثاره ولوازمه الدالة على ما في أصله مما يناقض العلم والإيمان ويفضي بهم الحال إلى أنواع من الجهل والكفر والضلال»^(١) وموقف علماء المسلمين هذا من الغزالي ومن دعوته إلى مزج منطق أرسطو بعلوم اليونان ومن أتباعه الذين ساروا على نهجه، هو ما سنعرضه في فصول الباب القادم.

الباب الثالث

موقف الفقهاء من المنطق الأرسططاليسى

(بعد القرن الخامس الهجرى)

الفصل الأول

موقف الفقهاء من المنطق الأرسططاليسى

حتى عصر ابن تيمية

تكلّمنا فى الفصل الأخير من الباب الثانى عن الحركة الفكرية التى أحدثها الغزالى فى التفكير المنطقى الإسلامى ، والتى أدت إلى مزج منطق أرسطو بعلوم المسلمين . ولئن كان الغزالى تنبه آخر الأمر إلى ما قد ينتج تطبيق المنطق الأرسططاليسى على الهيات المسلمين من متناقضات ، إلا أن علماء الأصول — أصول الدين وأصول الفقه — تابعوا مادعا إليه الغزالى فى كتبه العديدة المتقدمة من مزج المنطق الأرسططاليسى بالأصول والكلام . فخل مكان أدلة النظر الكلامية الأولى أدلة النظر الأرسططاليسية ، وتغلغل المنطق الأرسططاليسى فى صميم المسائل الكلامية والأصولية نفسها . ونشأت عن هذا حركة فكرية كانت شديدة الأثر فى الفكر الإسلامى . فبدأ علماء الأصول يخرجون حدودهم على طريقة المنطق الأرسططاليسى . ويحاولون تحديد مصطلحاتهم على هذا الأساس ، ويضعون لها تعريفات واضحة . وأدى هذا إلى رفض كثير من تعاريف المتكلمين والأصوليين الأولى . فكلمة العين أو الجوهر وكلمة العرض وغيرها من الحدود الكلامية وكلمة قرؤ وكلمة الخمر أو المسكر وغيرها من الحدود الأصولية ، يجب أن يكون لها مدلولات ثابتة محددة ، علاوة على أن مباحث المنطق دخلت فى جميع الأبحاث اللغوية والأصولية . أما المتكلمون أو علماء أصول الدين فيبدأوا يتكلمون عن الظن فى القياس التمثيلى وعن اليقين فى

القياس المنطقي ، وأخذوا يخرجون حججهم في صورة هذا القياس الأخير . وأصبح قياس الغائب على الشاهد — وكان الصورة اليقينية للاستدلال العقلي — موصلا فقط إلى الظن .

حيث كان من أثر هذه الحركة في العالم الإسلامي ، أن ذهب كثير من مفكري الأصوليين إلى أن تعلم المنطق فرض كفاية على المسلمين ، متابعين الغزالي في قوله : « إن من لا يحيط بالمنطق فلا ثقة بعلومه أصلا » ^(١) على أن من طائفة الفقهاء من لم يوافق على هذه الحركة المنطقية الأخيرة ، ووقف منها موقف العداء الشديد . وهو جم الغزالي هجوما شديدا من علماء المسلمين أمثال أبي إسحاق المرغيناني وأبي الوفا بن عقيل (٥١٣ هـ — ١١١٩ م) والقشيري والطرشوشي والمازري وابن الصلاح (٦٤٣ هـ) والنواوي (٦٣١ هـ) وقد كتب ابن الصلاح فصلا في « بيان أشياء مهمة أنكرت على الإمام الغزالي في مصنفاته ، ولم يرتضها أهل مذهبه وغيرهم من الشذوذ في تصرفاته ، ويذكر ابن الصلاح من هذه المسائل قول الغزالي في مقدمة المنطق في أول المستصفي : « هذه مقدمة العلوم ومن لا يحيط بها فلا ثقة في علومه أصلا ، ويقول ابن الصلاح : سمعت الشيخ العباد بن يونس يحكي عن يوسف الدمشقي مدرس النظامية بغداد — وكان من النظائر المعروفين : أنه كان ينكر هذا الكلام ويقول فأبو بكر وعمر وفلان وفلان ، فهو لاء وصلوا إلى الغاية من اليقين ولم يكن أحد منهم يعرف المنطق » ^(٢) .

ويصور هذا الموقف العدائي نحو المنطق الأرسططاليسي ما يذكره ابن السبكي عن بعض فقهاء الموصل من أن ابن الصلاح قصد إلى العباد بن يونس ليتعلم منه المنطق سرا ، ومن أن العباد نصحه حين لم يستطع ابن الصلاح استساعة المنطق ، أن يترك الاشتغال به ، لأن الناس يعتقدون فيه الخير وهم ينسبون كل من اشتغل بهذا الفن إلى فساد الاعتقاد ، وبهذا تفسد عقيدة الناس فيه ، علاوة على أنه لن يستطيع تفهمه ^(٣) .

(١) الغزالي . المستصفي . ص ٩٠ .

(٢) ابن تيمية . شرح القيدة الاصفهانية . ص ١١٤ — ١١٥ .

(٣) ابن السبكي . طبقات الفاضلة (طبعة القاهرة بدون تاريخ) ص ٥٠ .

وقد أتهم العباد نفسه بالزيغ لاشتغاله بالعلوم العقلية من منطق وفلسفة . (١)

ومن هذه النصوص ، يتبين أن فقهاء المسلمين الذين كانوا يصبون إلى تعلم المنطق كانوا يفعلون ذلك خفية ، خوفاً من اتهامهم بالتبدع أو فساد العقيدة ، ولم يحدث هذا في المشرق فحسب بل وفي المغرب أيضا . ويذكر صاعد أن المنصور بن أبي عامر أحرق كتب المنطق . (٢) ويذكر حاجي خليفة عن أبي حيان في تفسيره البحر ، أن أهل المنطق بجزيرة الأندلس كانوا يعبرون عن المنطق بالمفعل تحوزا من صولة الفقهاء . حتى إن بعض الوزراء أراد أن يشتري لابنه كتابا في المنطق ، فاشتراه خفية خوفا منهم ، مع أنه أصل كل علم وتقويم كل ذهن (٣) وفي المقدمة التاريخية التي كتبها ابن طموس في كتابه المدخل تفصيل تام لموقف الأندلسيين من المنطق الأرسطاطاليسي ، فقد حرموا تعليمه وتعليمه ، كما حرموا كل علم مستحدث . ويذكر ابن طموس أن الغزالي نفسه لم يعرض أبحاثه المنطقية تحت اسم المنطق ولكن تحت أسماء أخرى كالمعيار والمحك والميزان ، وذلك لكي يتفادى غضب الفقهاء ومحاربتهم له . فانتشرت كتبه في الأرض على عكس الفارابي ، مع أن كتب الأخير أقرب إلى منطق أرسطو وأصح كما يرى ابن طموس أن كتب أرسطو بلغت الغاية في التنسيق الفنى لهذا العلم . وكان ابن طموس شعر بأن هناك عناصر دخيلة دخلت على المنطق الأرسطاطاليسي ، ولو أنه لا يذكر هذا صراحة . ولكنه يقول إنه سيحاول في كتابه أن ينهج نهج أرسطو في كتبه . ويعتبر ابن طموس من أمثلة المدرسة الأرسطاطاليسية البحتة في العصور الأخيرة (٤) .

يعطينا كل هذا فكرة واضحة عن موقف الفقهاء من المنطق الأرسطاطاليسي ومعارضتهم له .

(١) المصدر عينه . ج ٥ ص ١٦٢

(٢) جامع طبقات الأمم ص ٢٨ .

(٣) حاجي خليفة . كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (طبعة بيروت) ٩٤ ص ١٨٨

(٤) الهجاج يوسف بن محمد بن طموس . المدخل إلى صناعة المنطق (طبعة معهد الدراسات والبحوث الإسلامية) ص ٨٤

وفي وسط هذه البيئة المعارضة أطلق ابن الصلاح فتواه المشهورة ضد المنطق .
فقد وجه إلى ابن الصلاح سؤال عن الاشتغال بالمنطق والفلسفة تعلما وتعلما . هل
أباحة واستباحة الصحابة والتابعون والأئمة المجتهدون والسلف الصالحون ؟ وهل
يجوز استخدام الاصطلاحات المنطقية أم لا في إثبات الأحكام الشرعية ؟ وهل
الأحكام الشرعية مفتقرة إلى ذلك في إثباتها أم لا ؟ وما الواجب على من تلبس
بتعليمه وتعلبه متظاهرا به . وما الذي يجب على سلطان الوقت في أمره ؟ وإذا
وجد في بعض البلاد شخص من أهل الفلسفة معروف بتعليمها وإقراءها والتصنيف
فيها — فهل يجب على سلطان البلد عزله وكفاية الناس شره ؟ (١)

أجاب ابن الصلاح على هذا بأن المنطق مدخل الفلسفة ومدخل الشرشر .
وليس الاشتغال بتعليمه وتعلبه مما أباحه الشارع ولا استباحه أحد من الصحابة
والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين وسائر ما يقتدى به ، (٢)

كانت هذه الفقرة ذات أثر كبير لدى علماء المسلمين، تناقلتها كتبهم وصادت
هوى عميقاً في نفوسهم . وسنرى أنه كان لها أثر في ابن تيمية نفسه .

ثم يجيب ابن الصلاح عن النقطة الثانية من السؤال وهي استخدام الاصطلاحات
المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية فيقول إنها « من المنكرات المستبشرة
والرقاعات المستحدثة . وليس بالأحكام الشرعية افتقار إلى المنطق أصلا . وما يزعمه
المنطقي بالمنطق من أمر الحد والبرهان ففقا قد أغنى عنها الله كل صحيح الذهن
لا سيما من خدم نظريات العلوم الشرعية . ولقد تمت الشريعة وعلومها ، وحاض في
بحر الحقائق والدقائق علماؤها ، حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة . ومن زعم أنه
يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان ، (٣) وهذا
النص الذي أورده من كلام ابن الصلاح ذو أهمية كبيرة للغاية . لأنه إذا كان مزج

— (١) ابن الصلاح . فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد (طبع القاهرة سنة ١٣٤٨هـ) ص ٢٣٤ .

(٢) المصدر عينه . ص ٢٥ وما بعده .

(٣) المصدر عينه . ص ٢٥ .

العلوم الشرعية بالمنطق من البدع والمنكرات، نشأ عن هذا تحريم النظر في كتب أصول الفقه، التي مزج فيها الأصول بالمنطق أمثال البرهان والمستصني وغيرهما من الكتب الأصولية الهامة. إن فتوى أخرى لابن الصلاح تثبت هذا تمام الإثبات. فقد سئل عن كتاب من كتب الأصول ليس فيه شيء من علم الكلام ولا من المنطق ولا ما يتعلق بغير أصول الفقه — هل يحرم الاشتغال به أو يكره وفي الواقع إن المقصود بهذا السؤال هو الجانب السلبي من المسألة. أي عدم إباحة دراسة كتب الأصول الممتزجة بالمنطق الأرسططاليسي. أجاب ابن الصلاح بأن كتب الأصول إذا خلت من منطق أو فلسفة فن المباح دراستها ^(١) ويؤخذ منه أنه يجب تحريم كتب الأصول الممتزجة بالمنطق الأرسططاليسي.

ثم يكمل ابن الصلاح فتواه، بأن على ولي الأمر أن يخرج معلى المنطق الأرسططاليسي من المدارس، وأن يعرضهم على السيف حتى يستتيبوا.

تلك هي عناصر فتوى ابن الصلاح، كان لها من الأثر البالغ في العالم الإسلامي مالا يتصور بحيث نرى بحثاً جديداً في أول الكتب المنطقية المتأخرة وهو: هل يجوز الاشتغال بالمنطق أو لا يجوز ^(٢). وينقسم القائلون بتحريمه إلى قسمين: القسم الأول: يرى أن المنطق الأرسططاليسي من علوم اليهود والنصارى ولا يجوز الاشتغال بعلوم هؤلاء.

القسم الثاني: يرى أن القول بتحريم المنطق لاشتغال اليهود والنصارى به قول خاطيء، لأن معنى هذا تحريم الطب وتحريم الأكل والشرب، لأن اليهود والنصارى يشتغلون بهما. وإنما العلة في تحريمه هو أنه إذا كان مزوجاً بالهيات الفلاسفة المخالفة لعقائد المسلمين، يخشى على المشتغل به من تمكين تلك العقائد الفلسفية فيه فيؤدي به إلى الابتداع — كما هو عند المعتزلة — أو إلى الكفر —

(١) المصدر عينه: ص ٢٢

(٢) شرح المولى على السلم (القاهرة ١٣١٠) ص ٣٦ — حاشية الباجوري على السلم (طبعة القاهرة ١٣٠٦)

ص ٢٥ وسائر شروح وحواشي السلم.

كما هو عند الفلاسفة^(١) . وإذا قيل لهؤلاء . إن من يؤمن عنده الفتنة والنزاع
بممارسة السنة والكتاب ، لا يحرم عليه تعلم المنطق . قالوا بأنه يجب تحريم
المنطق الأرسططاليسي أصلاً أمناً للفتنة وسداً للذرائع^(٢) .

إننا نرى من كل هذا أن أثر ابن الصلاح كان عميقاً في علماء المسلمين لم يكن
ما لبث نقد المنطق الأرسططاليسي أن توجه وجهة آخر على يد مفكر الإسلام
العظيم تقي الدين بن تيمية . (٦٢١) فلم يعد الهجوم يتمثل على المنطق الأرسططاليسي
في صورة فتاوى تقرر تحريمه وعدم الاشتغال به . بل بدأ الهجوم يتخذ شكل النقد
المنهجي ويقوم على أسس منطقية . أو بمعنى آخر لم يكتف ابن تيمية بالقول بأن
المنطق يخالف صريح المنقول . بل اعتبره أيضاً مخالفاً لصريح المعقول .

ولكن ينبغي أن نلاحظ أن عمل ابن تيمية لم يكن هدمياً فحسب ، بل كان
فيه جانب إنشائي . فقد حاول أن يضع بجانب نقده للمنطق الأرسططاليسي منطقاً
آخر إسلامياً . وهو في هذا يشبه الشكاك التجريبيين الذين كان لهم أثر عليه في بعض
عناصر الجانب الهدمي من نقده للمنطق الأرسططاليسي . أما الجانب الإنشائي لنقد
ابن تيمية وكثير من عناصر الجانب الجانبي الهدمي فيكاد يكون فكرياً إسلامياً خالصاً .
ويبين ابن تيمية النهج الذي سيسير عليه في نقده بقوله : « أعلم أنهم بنوا المنطق على
الكلام في الحد ونوعه . قالوا لأن العلم إما تصور وإما تصديق . فالطريق الذي ينال به
التصور هو الحد والطريق الذي ينال به التصديق هو القياس . فنقول . الكلام في
أربع مقامات — مقامين سالبين ومقامين موجبين — فالأول أن في قولهم إن
التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد . والثاني إن التصديق المطلوب لا ينال إلا
بالقياس . والآخران في أن الحد يفيد العلم بالتصورات ، وأن القياس أو البرهان
الموصوف يفيد العلم بالتصديقات^(٣) فالمقامان السالبان ينفيان الطرق التي يسلكها
غير المناطق في التوصل إلى التصور والتصديق . والمقامان الموجبان يثبتان أن

(٢) شرح الأنصاري على سله (القاهرة طبعه ١٣٢٤) ص ٢٣

(٤) نفس المصدر نفس الصفحة

(٢) السيوطي ، صوت المنطق والكلام ، ص ٢٠٢

طريق المناطق هما وحدهما يؤديان إلى التصور والتصديق . ويرى ابن تيمية أن كل هذه الدعاوى كذب في النفي والاثبات . فلا ما نقوه من طرق غيرهم كلها باطل ولا ما اثبتوه من طرقهم كلها حق على الوجه الذي ادعوا فيه ^(١) ، ثم يبدأ ابن تيمية بنقد كل مقام من هذه المقامات . ولكن ابن تيمية لا يلتزم ترتيبنا معنا في نقد كل من المقام السالب والمقام الموجب للحد والقياس — فمثلا في نقده للمقام السالب للحد لا يورد شيئا من آرائه الخاصة عن الحد — كما يفهمه المسلمون . بل يجعل هذا المقام نقدا صرفا للحد الأرسطاطاليسي . وفي المقام الموجب للحد يورد آراءه هو عن الحد . ولكنه في المقام السالب للقياس يورد أغلب آرائه عن صور الاستدلال القرآني . ويفرد معظم المقام الموجب في نقد القياس وغيره من صور الاستدلال الأرسطاطاليسي .

ويلاحظ أيضا على ابن تيمية أنه ينتقد المقام السالب للحد بحجج لا يرددها في المقام الموجب ، ولكنه ينتقد المقام السالب للقياس بما نقده به المقام الموجب من حجج . وعدم وجود النظام الدقيق في كتابات ابن تيمية من ناحية ، واختلاط المسائل وتكرارها من ناحية أخرى ، يدعوننا إلى وضع منهاج نسير عليه في دراستنا لفكر ابن تيمية المنطقي .

أما هذا المنهج فهو تقسيم نقد ابن تيمية إلى جانبين : جانب هادم وجانب إنشائي . فنورد في الجانب الأول نقد ابن تيمية الهدمي للقياس السالب والموجب لكل من الحد والقياس . وفي الجانب الثاني ، آراء ابن تيمية في الحد الإسلامي وفي صور الاستدلال القرآنية — مستخلصين بعض تلك الآراء من كتب ابن تيمية الكلامية وغير الكلامية ، أمثال « موافقة صريح الحقول لصريح النقول » و « منهاج السنة » و « مجموعة الرسائل السكبرية » و « السبعينية » و « العقيدة الإصفهانية » . وعلى هذا الأساس سيكون الفصلان المقبلان تاريخ تلخيص تلك المحاولة النقدية النادرة في الفكر الإسلامي — فأفرد أول هذين الفصلين لنقد الحد — بجانب الهدمي وجانبه الإنشائي — وثاني هذين الفصلين لنقد القياس — جانبه الهدمي وجانبه الإنشائي .

الفصل الثاني

نقد المنطق الأرسططاليسى عند ابن تيمية

١ — نقد مبحث الحد

قلنا فى الفصل السابق إننا سنقسم نقد ابن تيمية للمنطق الأرسططاليسى إلى قسمين : قسم ينقد فيه ابن تيمية الحد — وقسم ينقد فيه القياس . وقلنا إننا سنعرض تحت كل قسم من هذين القسمين — جانبين من جوانب تفكير ابن تيمية — الجانب الأول — هو الهدى — والجانب الثانى — هو الانشائى . ويشمل الجانب الأول ما أسماه ابن تيمية بالمقامين السالب والموجب ، ويشمل الجانب الثانى آراء ابن تيمية فى المنطق القرآنى مستخلصة أحيانا من هذين المقامين السالفين ومن كتب أخرى لابن تيمية . وسنبحث نحن فى هذا الفصل القسم الأول من نقد ابن تيمية أى نقد الحد الأرسططاليسى . وينقسم نقد الحد الأرسططاليسى كما قلنا إلى جانبين : —

١ — الجانب الهدى

٢ — الجانب الإنشائى

الجانب الهدى . نقد مبحث الحد الأرسططاليسى .

ينقسم هذا الجانب إلى قسمين أو مقامين : مقام سالب ومقام موجب . فالمقام السالب هو ، التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد ، والمقام الموجب هو ، الحد يفيد العلم بالتصورات ، ونستطيع فصل مناقشة كل واحد من هذين المقامين عن الآخر لسيبين : أولهما — أن ابن تيمية ينقد كل مقام من هذين المقامين بحجج مستقلة . ثانيهما أن المقام السالب ليس عملا مبتكرا ، بل كان ابن تيمية مجرد ناقل فيه ، بينما دخلت عناصر مبتكرة فى المقام الموجب .

أما المقام السالب فوجه ابن تيمية نحو نقده إحدى عشر حجة استمدها من

الشكاك اليونانيين من ناحية ومن السوفسطائيين من ناحية . وليس فيها — فيما يرجح — أى إبداع . بل يكاد يكون فيها متابعة للشكاك فى جوهر الفكر أحيانا وفى عباراتهم وأمثلتهم أحيانا أخرى . أما متابعة ابن تيمية للشكاك فى جوهر فكرة تقديم للنطق الأرسططاليسى ، فهو أنه يقيم هذا النقد — كما أقامه الشكاك من قبل — على مسائل الدور أو التسلسل أو نسبية كل شيء . فذلك مسائل وضعها السوفسطائيون ، وتعارفوا عليها ثم صاغها الشكاك فى مذهب منهجى . أما متابعة ابن تيمية للشكاك فى عباراتهم وأمثلتهم فيبدو فى بعض الحجج . وقد أشرنا إلى وجود هذه الحجج فى المصادر الاوروية التى وصلتنا عن الشكاك .^(١) وحجج ابن تيمية التى وجهها نحو نقد هذا المقام السالب هى فى ايجاز :

الحجة الأولى : عدم بدهة هذا المقام السالب يستلزم وجود دليل لى يكون صادقا . ولكن ليس للمناطق فيما يعتقد ابن تيمية ، دليل على هذا . فكيف إذن نتخذ قضية غير مبرهن عليها أساساً لعلم البرهان نفسه^(٢) . وتهافت هذه الحجة واضح . الحجة الثانية : الحد هو القول الدال على حقيقة الحدود ، فالحد إما أن يكون عرف المحدود بحد أو بغير حد . فإذا كان قد عرف المحدود بحد ، فإن الأمر يدور ويتسلسل ، لأنه لا بد له من معرفة هذا الحد الأخير بحد آخر . وإذا عرفه بغير حد ، كانت القضية — التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد — قضية باطلة^(٣) .

الحجة الثالثة : إن استقرار أحوال الناس فى مختلف الأمم وفى مختلف العلوم والصناعات يثبت أنهم مع تصورهم لمفردات علومهم وصناعاتهم ، لم يلجأوا إلى الحدود فى التوصل إليها . وفى هذا دليل على استغناء التصور عن الحد^(٤) .

(١) ولكن لم استطع مع الأسف الشديد الاطلاع على مجموعة كتب سكستوس امبريقوس — التى تعتبر دائرة المعارف الشكية — لعدم وجود هذه المجموعة فى مصر . ومع أننى رجعت الى كتاب سيد مؤرخى الفلسفة الاساذ Br. chard عن الشكاك Les Sceptiques إلا أنه يمكن اعتبار كثير من الاحكام التى ذكرتها عن ابن تيمية وصله بالشكاك اليونانيين مجرد ترجيح فيما عدا المواضع القليلة التى أشرت فيها إلى كتاب بروشار .

(٢) السيوطى . صون المنطق ٢٠٣ ابن تيمية — مواقة ص ١٨ ١٩

(٣) السيوطى : صون المنطق ٢٠٣ (٤) السيوطى : صون المنطق ٢٠٣ - ٢٠٤

الحجة الرابعة : عدم استقرار أى حد من الحدود فى أى فرع من فروع المعرفة الإنسانية . بل إن حد الإنسان المشهور — وهو الحيوان الناطق — عابه اعتراضات مشهورة . والنحاة العرب ذكروا للإسم على طريقة المنطق الأرسططاليسى الحقيقى أكثر من عشرين حداً اعترض عليها جميعها . وعلى هذا الأساس لن نصل إلى تصور صحيح على الإطلاق . والتصور أساس التصديق والاثنان يكوanan العلم . إذن فلن نصل إلى العلم ^(١) .

الحجة الخامسة : الحد الأرسططاليسى الحقيقى يتكون من الذاتيات المشتركة والمميزة ، أى من الجنس والفصل — والتوصل إلى هذا الحد إما متعذر وإما متعسر فلن نصل إذن إلى تصور من التصورات . ولبكنا نرى فى جميع نواحي العلوم تصورات قد وصلنا إليها . إذن لا حاجة للتوصل إلى التصور بواسطة الحد الأرسططاليسى ^(٢) .

الحجة السادسة : وهذه الحجة ذات فروع ثلاثة ... إن الحقائق التى لا تركيب فيها والتى لا تندرج تحت جنس — أى الحقائق البسيطة — لا أحد لها . فالعقل وهو من تلك الحقائق التى لا تركيب فيها لا يحد . ولبكنا نجد لدى الأرسططاليسين تصورات للعقل والحقائق لا تركيب فيها . وهذا يثبت أنه يمكن التوصل إلى التصور بغير الحد ... وإذا أمكن معرفة التصورات التى لا تركيب فيها بدون الحد ، كانت معرفة التصورات — أى الأنواع — أسهل لمعرفة أجناسها ولشهرة أشخاصها ... وليس من الضروري فى منطق أرسطو ، أن يتوقف التصديق على التصور التام — أى تصور الذات ، أو الماهية ، بل يكفى أن تتوصل إلى الخاصة . ونفس العلم لا يمكن التوصل إليه إلا بهذا الطريق . هذا اعتراف واضح بأن التصور لا يتوقف على الحد الحقيقى ^(٣) .

الحجة السابعة : لا يمكن السامع فهم الحد ، إلا إذا فهمت مفردات ألفاظه

(١) السيوطى : ص ٥٤ ... (٢) السيوطى : ص ٥٤ ...

(٣) السيوطى : ص ٥٥ ...

ودلالتها على معانيها . والعلم بدلالة اللفظ على المعنى الموضوع له ، مسبوق بتصور للمعنى . فإن كان السامع قد تصور المعنى قبل سماعه . لم تعد هناك ثمة حاجة إلى القول بأنه تصوره حين سماعه (١) .

الحجة الثامنة : وهذه الحجة تكاد تكون ترديدا لما قبلها . . إذا كان الحد قول الحاد ، فإن تصور المعاني شيء ذهني لا يفتقر إلى الألفاظ . فالتكلم بتصور معنى ما يقوله بدون لفظ ، كما أن السامع يمكنه ذلك بدون أن يخاطبه المتكلم (٢) .

الحجة التاسعة : وهذه الحجة استمدها ابن تيمية من الرازي ، ويكاد يصرحها في ألفاظه نفسها (٣) ، وهي أيضا من حجج الشكاك : لا يصل الإنسان إلى التصور إلا بطرق ثلاثة : الأولى . ما يدركه بنفسه . الثانية . ما يجده في فطرة النفس كالآلم واللذة ، أو يتوصل إليه ببدئية العقل كتصور الوجود والوحدة والسكرية . الثالثة . ما يركبه العقل أو الخيال من هذه الأقسام . وكل هذه الطرق ليست في حاجة إلى الحد ، وما عداها لا يتصور أبدا ، لأنها هي كل التصورات الإنسانية .

الحجة العاشرة : يمكن للعارض على الحد أن يبطله . وهذا الإبطال يحدث عن طريقين : الطريق الأول النقص في الطرد تارة ، والمعارضة طورا . ولا يتوجه النقص ولا المعارضة على الحد إلا إذا تصور المحدود . فأمكتنا بذلك تصور المحدود بدون الحد .

الحجة الحادية عشر : نسبة البداهة والنظر في التصورات . من التصورات ما يكون بديها لا يحتاج إلى حد . وكون العلم بديها أو نظريا شيء نسبي ، فالتنظري عند شخص قد يكون بديها عند الآخر . فلا حاجة إذن إلى التوصل بالحد إلى هذه التصورات .

ونسبية كل شيء قال بها بروتاغوراس السوفسطائي حين أراد أن ينقد أصول المعرفة . الإنسان هو مقياس الأشياء جميعا . هو مقياس وجود ما يوجد

(١) السيوطي : ص ٢٠٥

(٢) السيوطي : ص ٢٠٥

(٣) الرازي : المحصل ص ٥ السيوطي : ص ٢٠٥ — ٢٠٦

منها ومقياس لا وجود ما لا يوجد ، ثم أخذ بها الشكاك بعد ، فطبقوها على الحدك
طبقوها على نواحي العلم كله . فلم تعد حقيقة من حقائق العلم ثابتة أو مستقرة ،
بل كل شيء — كما يقول هرقليطس — في تغير مستمر .

إننا لانجد — فيما يرجع — شيئا جديدا في هذه الحجج الإحدى عشرة . يكاد
يصطنع ابن تيمية حجج السوفسطائيين والشكاك . تلك الحجج التي نفذت إلى العالم
الإسلامي كما بينا من قبل . ولم يكن هذا الشك اليوناني يعبر عن روح الحضارة
الإسلامية ذاتها تجاه منطق أرسطو وفلسفته . فقد وقف الشكاك من أرسطو ومن
الرواقين ، بل ومن العلم كله ، موقف الشك المطلق . أما المسلمون فلم ينفقوا هذا
الموقف على الإطلاق . إنهم رفضوا منطق أرسطو وعلم اليونان ، لأنهم اعتقدوا
أن لهم علما خاصا بهم ، وطرقا في بحث هذا العلم يخالف طرق اليونانيين . فكان
الشك لديهم وسيلة فقط لهدم العلم الأرسططاليسي . بينما الشك لدى الشكاك
اليونانيين غاية الحكيم الحق . فهناك فارق كبير بين الروجين . ولذلك تبدو حجج
ابن تيمية التي ذكرناها غريبة عن الروح الإسلامية . يكاد ابن تيمية يدرك — إلى
حد ما — هذه الحقيقة في نقضه للمقام الموجب ، الحد يفيد تصور الأشياء ، حقا
لأنه يتخذ في نقضه بعض حجج من الشكاك ، غير أن موقفه يختلف في نقض هذا
المقام الموجب عن موقفه في نقض المقام السالب . وذلك في محاولته أن يربط
بين نقده وبين النزعة الإسلامية في نقدها للمنطق الأرسططاليسي — كما سنوضح هذا
في مكانه — علاوة على تخلل عناصر في نقده ، أرجح أنها رواقية .

نقد المقام الموجب : وينقسم هذا النقد إلى قسمين — قسم يتمثل في صورة
حجج يوجهها ابن تيمية إلى هذا المقام — وقسم ينقد به ابن تيمية عناصر الحد .
وفي هذا القسم الأخير يظهر ابتكاره ظهورا تاما على عكس الأول إذ يبدو فيه
عمله الابتكاري ضئيلا .

أما القسم الأول - فيتألف من الحجج الآتية :

الحجة الأولى : إن الجدل هو قول الجاد ودعواه ، ولكن يشترط ألا يكون الجدل مبرهنًا عليه ، فهو إذن لا دليل عليه ولا حجة . فالمخاطب إما أن يعلم المحدود بدون قول الجاد أو بقوله . ففي الحالة الأولى لا يكون قد توصل إلى المحدود بالجد وفي الحالة الثانية لا يكون قول الجاد - وهو لا دليل عليه ولا برهان - أفاد العلم بشيء . وعلى التقديرين لا يفيد الجد معرفة المحدود ^(١) .

الحجة الثانية : الجد لا يمنع ولا يقام عليل دليل بل يبطل بالنقض والمعارضة . هذا ما يقرره المناطقة . وهو دليل على أن الجد لا يفيد التصور ، لأنه إذا كان الجاد لا يثبت صحة الجد وصدقه ، كان من الممتنع أن يعرف المخاطب المحدود بالجد لأن قوله يصبح متردداً أو محتملاً للصدق والكذب ، فتصور المحدود بالجد لا يمكن بدون صدق الجاد . ولا نستطيع أن نعلم صدق الجاد بمجرد الحد لاشتراط عدم البرهنة عليه . إذن فالجد لا يصل بنا إلى المحدود . ولكن المناطقة ، يعظمون أمر هذه الحدود ، ويرون أنها هي وحدها التي تصل بهم إلى « الكنه » أو « الماهية » أو « الحقيقة » ^(٢) أو بمعنى أدق هي الغاية من اليقين العقلي . ويطبقون العلم كله على أساس الحد . والجد خبر واحد عن أمر عقلي لاحق ، يحتمل الصدق والكذب ^(٣) . وفي الآن عينه لا يقبلون « خبر الواحد » ، ويرون أنه لا يصل بنا إلى العلم القطعي ، بينما لدى ناقل هذا الخبر من الأدلة الحسية ما يفيد اليقين . فنقل خبر الواحد هو نوع من نقل الحد بل يمتاز عنه أيضاً كما رأينا . إذ أنه يستند على التصور الحسي ، بينما الجد يستند على التصور العقلي . فتفضيل أحدهما على الآخر يعود إلى مجرد تحكم وتعصب في الوضع ^(٤) .

الحجة الثالثة : إذا كان الجد هو الطريق إلى تصور المحدود ، فلا يمكن ذلك إلا

(١) السيوطي : ص ٢٠٩

(٢) « » « » ٢٠٨

(٣) « » « » ٢١٠

(٤) « » « » ٢١٠

بعد أن نعلم صحة الحد ، ولا يمكن معرفة صحة الحد قبل تصور المحدود —
والمحدود لا يمكن التوصل إليه إلا بالحد ، فامتنت معرفة صحة الحد .^(١)

الحجة الرابعة : التوصل إلى الحدود بالصفات الذاتية والعرضية . فإن لم يعلم
الإنسان أن المحدود موصوف بهذه الصفات ، امتنع التصور . لأن من البديهي أن
الإنسان لا يتصور ما لا يعلم ، وإن علم أنه موصوف به لم تكن ثمت حاجة إلى الحد .
وفي كلتا الحالتين لا يفيد الحد التصور . إتنا إذا قلنا « حيوان ناطق » ، ولم نعلم أنه حد
الإنسان ، وجب علينا أولا أن نعلم النسبة بين الاثنين — بين الحيوانية والناطقية —
فإذا لم نكن قد تصورنا الحيوان الناطق ، كان لابد أولا أن نتصوره . . . ثم أن
نعرف ثانيا النسبة بينه وبين الإنسان ، وفي كلتا الحالتين لم نلجأ إلى الحد .^(٢)

الحجة الخامسة : « التصورات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبة ، فيمتنع أن
تعلم بالحدود » ذكرت هذه الحجة في أكثر كتب الكلام والمنطق ، وتنسب دائما إلى
الرازي ، وقد استمدّها الرازي من الشكاك . ومؤداها أن الذهن إما أن يكون عالما
بالتصورات فلا يطلبها ، لأن تحصيل الحاصل يمتنع . وإما أن لا يكون فلا يتوجه
نحو طلب ما لا يعلمه . ولكن يلاحظ أن الإنسان يطلب تصور أشياء لا يشعر بها
ولا يحسها كالمالك والجن والروح . يرد على هذا بأن هذا الطلب إنما هو طلب
لتفسير الاسم^(٣) . ويضيف بعض المتكلمين إلى هذا . . أو بطلب البرهان على
وجود المتصور ، وكلا الاثنين تصديق^(٤) .

هذه الحجة وجدت — كما قلنا — عند الرازي وهو ينقد بها فكرة كسبية
التصور . وقد ناقشه الطوسي فيها : ولدى الرازي إلزام يوجهه إلى نفسه ، لا يوجد
لدى ابن تيمية : هو أن الشيء المعلوم معلوم من وجه ، وغير معلوم من آخر ،
فإذا ما توجه الفكر نحو الشيء ، فذلك لأنه يعلم بعض عوارضه . يرد الرازي على

(١) السبوطي : ص ٢١

(٢) : : : : : ٢١١

(٣) : : : : : ٢١٣

(٤) الرازي : محصل

هذا بأن « الوجه المعلوم به غير ماهو غير معلوم به » فالوجه الأول إذن معلوم فلا حاجة إلى طلبه ، والوجه الثانى غير المعلوم لا توجه إليه ، لأننا لا توجه نحو طلب ما مجهله ^(١).

عرفت هذه الحجة لدى غالبية المنطقيين حتى الأرسططاليسين منهم . وحاول أحد المتأخرين من المناطق أن يردّها إلى أصولها اليونانية ، فذكر أن واضع الحجة مائن «مينون» ضد سقراط فى إبطال الاكتساب ^(٢). وقد ذكر السوفسطائيون هذه الحجة ، إلا أنه من الثابت أنها وجدت لدى الشكاك موجهة نحو مبحث الحد عند الرواقين ^(٣).

الحجة السادسة : هل يشترط المناطق فى الحد التام إيراد جميع الذاتيات أم لا. إذا اشترطوا ذلك ، كان لابد لهم من أن يوردوا جميع الصفات . وإن لم يشترطوا أو اكتفوا بالجنس القريب ، فهو تحكم ، وكلتا الحالتين تعود إلى وضع واصطلاح . والعلوم الحقيقية لا تختلف باختلاف الأوضاع . وهذا الوضع لا ينبغى أن تعتبره مقرا لتعريفات الذاتية . قد أدى هذا بالفعل إلى التفرقة بين المتماثلات والتسوية بين المختلفات ^(٤).

الحجة السابعة : يشترط المناطق إيراد الفصول المميزة للحدود . وهذا الإشتراط غير ممكن مع التفريق بين الذاتى والعرضى . إذ مامن فصل لدى الإنسان ، إلا ويمكن للآخر أن يجعله عرضا لازما للماهية ^(٥).

الحجة الثامنة : الماهية لا تتركب إلا من الصفات الذاتية . ولا يعرف أن الصفة ذاتية أو غير ذاتية إلا إذا عرفت الماهية ، ولا تعرف الماهية إلا بالصفات الذاتية فهنا دور ^(٦).

(١) الرازى : محصل . . ص ٥

(٢) القطب الرازى (٥٧٦٦) . شرح مطالع الانوار للارموى (٦٨٦٨) ص ٩٨

(٣) Brochard : les sceptiques grecs p. 125

(٤) السيوطى : صون ٢١٣

(٥) : ٢١٤ (٦) السيوطى : صون ٢١٤

الحجة التاسعة : إن هناك أشياء لا يمكن حدها ، لإنها إذا حدث زادت خفاءً ^(١) . بل وهناك أعيان لا توجد لها عبارة دالة على حقيقتها أو ماهيتها . وقد استمد ابن تيمية هذه الحجة من أبي الحسين اللبان ^(٢) . وهذه الحجة ينتهى القسم الأول من المقام الموجب . وسنبداً فى القسم الثانى الخاص بنقد عناصر الحد .

القسم الثانى : الحد الحقيقى عند المناطقة يتكون — وقد كررنا ذلك كثيراً — من الذاتيات دون العرضيات . وهذا التكوين يستند فى الحقيقة إلى تقسيم صفات المحدود إلى ذاتية وعرضية . فالذاتى المقوم هو ما كان داخلاً فى الماهية ، والعرضى هو ما كان خارجاً عن الذات مع كونه لازماً لها وتقسيم هذا العرضى إلى نوعين لازم للماهية ولازم لوجودها ، ويعتبر المناطقة الصفات الذاتية مُقَدِّمَةً على الموصوف فى الذهن والخارج ، بل وتكون أجزاء سابقة لحقيقة الوصف نفسه فى الوجودين الذهنى والخارجى . ويرى ابن تيمية أن هذا الكلام يستند على أصليْن فاسدين : الأصل الأول : أن ماهيات الأشياء التى هى حقائقها ثابتة أيضاً فى الخارج ثم هى تغاير الموجودات المعينة الثابتة فى الخارج ، أى أن للماهيات وجوداً خارجياً غير وجودها الذهنى ووجود أشخاصها المعينة . أى أنهم فرقوا بين الماهية ووجودها . الأصل الثانى — الفرق بين الذاتى لهذه الماهية واللازم لها ^(٣) .

الأصل الأول : أما عن الفرق بين الماهية ووجودها ... فإن القول بأن الماهية لها حقيقة ثابتة فى الخارج غير وجودها — أى أنها أمور ثابتة لا فى الأذهان فقط ولسكن فى الخارج أيضاً — يشبه القول بأن « المعدوم شئ » ، أو « أنه موجود » وهذان القولان خطأ عند ابن تيمية . إن ابن تيمية يرى أن الماهيات موجودة فقط فى الأذهان . والوجود الذهنى « أوسع من الوجود العينى ، والمقدر فى الأذهان موجود وثابت ، وليس هو فى نفس الأمر موجوداً ولا ثابتاً » فإن تيمية إذن

(١) ابن تيمية : مواقفة ٣٠٠ من ٢٢٢

(٢) الزركشى . البحر المحيط ١٠٠ — مبحث الحد

(٣) ابن تيمية : مواقفة ١٠٠ من ٢٦٦

ينكر وجود الماهيات في الخارج . وهذا التقيد يتصل بالمذهب العام لابن تيمية من ناحية — لأنه ينكر وجود الماهيات المجردة في الخارج من حيث أنها كلية ، والعلم الوحيد لديه هو العلم الجزئي المعين — ومن ناحية أخرى إن إثبات وجود الماهية في الخارج سيؤدي إلى اعتبار الحقائق النوعية كالإنسانية والفرسية « ثابتة ، ثبوتاً خارجياً غير أعيانها الموجودة في الخارج ، « وأزلية ، لا تقبل الاستحالة والتغير وهذه هي المثل الأفلاطونية . والمثل الأفلاطونية مخالفة للتوحيد الإسلامي بالرغم من محاولات التوفيق التي قام بها بعض مفكرى الإسلام . كما أنهم أيضاً حاولوا إثبات ماهيات للمادة والمكان . ونتج من إثبات ماهية للمادة مجردة عن الصور ثابتة في الخارج ، أزلية الهيولى وأبديتها التي بنى عليها الفلاسفة فكرة قدم العالم . إن السبب الحقيقي لفساد المنطق هو قيامه على أساس ميتافيزيقي فما ذكروه في المنطق من الفرق بين الماهية ووجودها هو مبنى على التفريق بينها في الفلسفة الأولى (١) .

أما وجود الماهية الوحيد عند ابن تيمية فهو وجودها الذهني . وقد أنكر هذا الوجود المتكلمون (٢) . وما في الخارج عند ابن تيمية هو تحقق ما في الوجود الذهني في أعيان جزئية معينة — فالموجود الوحيد في الخارج هو الشخص . أما التفريق الصحيح بين الوجود والماهية فهو أن الماهية « هي ما يرسم في النفس من الشيء ، أي أنها موجودة في الأذهان لا في الأعيان . والوجود « ما يكون في الخارج منه ، أي لا يوجد من هذه الماهية في الخارج إلا الأفراد والشخصيات . فليست هناك في في الخارج فرسية أو إنسانية ، ولكن هناك زيد وعمر وولست هناك « أعداد مجردة ، كما يرى الفيثاغوريون ولا « ماهيات مجردة ، كما يرى أفلاطون ولا « ماهيات مطلقة موجودة في الخارج مقارنة لوجود الأشخاص ، كما يرى أرسطو ولا « معنومات ثابتة ، كما يرى المتكلمون (٣) .

(١) السيوطي . صون ٢١٤ — ٢١٥

(٢) الأيمى . المواقيت ج ٢ ص ١٠٩ .

(٣) السيوطي . صون ٢١٤ — ٢١٥

هنا اتجاه اسمي Nominal يقصر وجود الماهيات على الذهن وينكر وجودها في الواقع . أما في الواقع فليس إلا الأفراد . نحن هنا أمام أمشاج من أرسطاطاليسية ورواقية بالرغم من أن ابن تيمية ينكر هذه الأولى .

الأصل الثاني : الفرق بين اللازم للماهية والذاتي — تقسيم صفات الماهية إلى ذاتيات وعرضيات تقسيم خاطيء عند ابن تيمية . وتعريف الذاتي بأنه المقوم للماهية خطأ أيضاً . إن الماهية التي في الذهن هي بحسب ما تتصوره أذهاننا ، فهي تزيد وتنقص وتجمل وتفصل . وعلى هذا الأساس لا يستقر تصورهما . بل الملاحظ أن التصورات تتصاعد نحو اليقين ، فما من تصور إلا وفوقه تصور أتم منه ، أما الصفات اللازمة للموصوف في الخارج فكلها لازمة له لا تقوم ذاتها مع عدم إحداها ولا يسبق أحدها الآخر ، كما يقول المناطقة من أن الذاتي يسبق العرضي ، وسنعود إلى هذه النقطة بعد قليل . وتلك الصفات هي أجزاء الماهية المتصورة في الذهن ولا فرق مطلقاً بين تلك الصفات . بل إن الإنسان يمكنه أن يتصور ما يريد من الأشياء بدون أن يفكر في صفات هذا الشيء . إنه قد يفكر في الإنسان من لا يخطر بباله أنه حيوان ناطق أو جسم حساس متحرك بالإرادة ناطق . بل هناك من ينفي عن الموجودات ما يكون ذاتياً لها ولازماً ومع ذلك يتصورها . أليس ينفي قوم عن الله الحياة والعلم والقدرة . هناك تصورات باطلة والتصورات الباطلة لا ضابط لها (١) .

إن التفريق بين الذاتي والعرضي يعود إلى أمور مقدرة في الأذهان لا حقيقة لها في الخارج . فليس هذا التفريق إذن حقيقياً لكن هو تفريق اعتباري يخضع للتخييلات والتوهيمات الباطلة (٢) . وإذا كان التفريق بين الذاتي والعرضي تفريقاً خاطئاً ، فإن التفريق بين الحد كما يفهمه المناطقة ، والحد كما يفهمه الأصوليون تفريق خاطيء . لأنه إذا كان المناطقة يريدون بالحد تصور الصفات مفصلة . فن

(١) ابن تيمية . مواقة ... ٣٦ — ٢٢٢ — ٢٤٦

(٢) السيوطي . صون ... ص ٢١٥

الواضح أن أظهر حدود المناطقة وهو الحيوان الناطق ، لا يقدم سائر الذاتيات مفصلة ، فإن كونه جسماً نامياً وحساساً ومتحركاً بالإرادة لا يدل عليه الحيوان دلالة مفصلة بل دلالة مجملة . وإن أرادوا بالتصور ، التصور — سواء كان بجملاً أو مفصلاً — فعلوم أن لفظ الإنسان يدل على الحيوان الناطق ، كما يدل لفظ الحيوان على الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة . فيكون اسم الإنسان كافياً في تعريف صفات الإنسان ، مثل ما أن لفظ الحيوان كافٍ في تعريف صفات الحيوان . فإذا كانوا في تعريف الإنسان لا يأتون إلا بلفظ يدل على صفاته الذاتية دلالة مجملة وهذا القدر حاصل بلفظ الإنسان ، كان تعريفهم من جنس التعريف بالاسماء^(١) . وعلى هذا ينتهي ابن تيمية إلى القول بأن الحد على هذا الأساس — أى تعريف الصفات الذاتية تعريفاً بجملاً — يشبه الاسم . فإذا كان أحد هؤلاء يعين الكنه أو الذات فإن الآخر يعينه . ولكن يرى ابن تيمية أن المناطقة مع هذا يفرقون بين الحد والاسم . وهذا التفريق إنما يرجع إلى مجرد وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية^(٢) .

ولكن ابن تيمية يقرر آخر الأمر — وهذا تناقض في فكره — أن هناك فرقاً بين الحد والاسم ، فإن في الأول من تفصيل بعض الصفات ما ليس في الآخر ، وإن قول القائل حيوان ناطق فيه من الدلالة على النطق باللفظ الخاص ما ليس في لفظ الإنسان^(٣) .

بقيت مسألة أخيرة — وهى فكرة تقدم الذاتى على العرضى فى الذهن . ينكرها ابن تيمية من وجهين — الوجه الأول : أن هذا التقدم والتأخر ، خبر عن وضعهم إذ هم يقدمون هذا ويؤخرون هذا ، وهذا تحكم محض ، ولكنه غير ثابت أولاً فى الواقع ، لأن الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا ، فليس

(١) ابن تيمية . مواقة ... ج ٣ — ٢٢٥

(٢) ابن تيمية . مواقة ... ج ٣ — ٢٢٤

(٣) ابن تيمية : مواقة ... ج ٣ — ٢٢٤

مجرد افتراضنا أن هذه الصفة تتقدم وهذه الصفة تتأخر ، ينتج اعتبار بعض هذه الصفات ذاتية والآخرى عرضية ثانياً - في الفطرة : أليس هذا التقسيم فطرياً وإلا أدركته الفطرة بدون تقليد كما تدرك سائر الأمور الفطرية . ولكن هذا التقسيم مستند إلى الوضع . وهذا الوضع كما قلنا متغير دائماً . إذن ففكرة تقدم الذاتى على العرضى خاطئة في الواقع وفي الفطرة / إن صفات الموصوف لازمة كلها للموصوف ولا يمكن اعتبار إحداها سابقة على الأخرى ولا إحداها لاحقة لها . ولكن يمكننا أن نقول إن بعضها قد يخطر على البال أولاً . والبعض قد يخطر ثانياً ، والبعض قد لا يخطر على الإطلاق . الوجه الثانى - أن فكرة تقدم الذات على العرضى فكرة خاطئة ، لأن الوصف - كما هو مقرر عند ابن تيمية - لا يكون ذاتياً طبقاً لما في أذهاننا ، ولكن طبقاً لحقيقته الخارجية التى هو بها هو سواء تصوره أذهاننا أو لم تصوره . أما إذا كان لابد من القول بأن بين الحقائق الخارجية للموصوف صفات متقدمة وصفات متأخرة . فإن هذا ينتج ، كون الحقيقة أو الماهية هى ما يقدر فى الأذهان لا ما يوجد فى الخارج ، وفى هذا اعتبار تقدم صفة أو تأخرها تابع لتقدير صاحب الذهن ، أى يصبح تحديد هذا التقديم والتأخير شيئاً نسبياً بحثاً ، مع ملاحظة أن الذهن - كما قلنا من قبل - يخضع كثيراً للتخيلات والأوهام الفاسدة (١) .

وبهذا ينتهى القسم الثانى من نقد المقام الموجب . وبقدر ما كان ابن تيمية فى المقام السالب وفى الجزء الأول من المقام الموجب ناقلًا لحجج الشكاك ، بقدر ما حاول أن يظهر فى هذا الجزء الثانى من نقد المقام الموجب آراء خاصة فى نقد الحد الأرسطاليسى ، بحيث يمكننا أن نقرر بأن هذا الجزء الأخير هو العمل المبكر لابن تيمية فى نقد الحد الأرسطاليسى فى جانبه الهدمى . أما بقية عناصر نقد هذا الجانب فيونانية فى جوهرها وحقيقتها ، وما من حجة منها إلا ويمكن أن يرد على ابن تيمية فيها بما رده على المنطق الأرسطاليسى من أنها تخالف

جديهة العقل ، أو أنها مجرد وضع واصطلاح ، وغير هذا مما وجهه من ردود .

مصادر الجانب الهدى لنقد نظرية الحد : أول مصادر ابن تيمية في هذا الجانب هم السوفسطائيون والشكاك اليونانيون . ولا يذكر ابن تيمية أسماءهم ولا يشير إليهم على الإطلاق . ومن المؤكد أن ابن تيمية اطلع على آراء الشكاك والسوفسطائيين إما في كتب المتكلمين ، وإما في كتب الشراح الإسلاميين للفلسفة اليونانية . ويحاول ابن تيمية أحياناً أن يربط هذه الحجج بنزعة الخاصة في نقد المنطق الأرسططاليسى وأحياناً ينقلها بألفاظها وأمثلةها . فالسوفسطائيون والشكاك إذن هم المصدر النهائي لابن تيمية في نقده لمبحث الحد الأرسططاليسى .

المصدر الثانى — هم الرواقيون . ومن المحتمل أن يكون ابن تيمية قد عرف بعض آرائهم فإن نقده للماهية يشبه نقد الرواقين لها . أى أن ابن تيمية يتفق مع الرواقية في الاتجاه الاسمى الذى ينكر وجود الكلى فى الخارج ، وبالتالي وجود الجنس والفصل كعنصرى الحد . ولكن إن الغموض الذى يحيط بتاريخ الرواقية يحول دون الحكم القاطع فى أمثال هذه المسائل .

المصدر الثالث — المتكلمون — وهم من أهم مصادر ابن تيمية . ينقل عنهم ويذكر عباراتهم ويشير إلى كتبهم — ويرجح كثيراً أن يكون ابن تيمية قد عرف ما عرفه عن السوفسطائيين والشكاك والرواقين منهم . فهم كما قلنا يرددون حجج الشكاك من ناحية ، ومن ناحية أخرى تكلم بعضهم عن المذهب الاسمى — أى وجود الكلى — الكلى العقلى والكلى الطبيعى والكلى المنطقى — وهل هى موجودة فى الخارج أم غير موجودة . فالمتكلمون إذن هم المصدر المباشر للجانب الهدى لنقد ابن تيمية للحد الأرسططاليسى ، استفاد من آرائهم من ناحية ومن ناحية أخرى نقل عنهم ما نقلوه هم عن الشكاك والرواقية . هذه المصادر الثلاثة — مع بعض التفكير الخاص يكون الجانب الأول من نقد ابن تيمية للحد الأرسططاليسى . وسنتقل الآن إلى بحث الجانب الإنشائى لنقد ابن تيمية لقسم المنطق الأرسططاليسى الأول .

الجانب الإنشائي لنقد ابن تيمية للحد الأرسططاليسى

مبحث الحد عند ابن تيمية

المقصود بالجانب الإنشائي لنقد ابن تيمية للحد الأرسططاليسى هو آراء ابن تيمية نفسه في مبحث الحد عند المسلمين . فابن تيمية لم ينكر الحدود على العموم ، ولكنه أنكر الحد الأرسططاليسى التام . لاستناده على أفكار ميتافيزيقية يودى الأخذ بها إلى مخافة عقائد المسلمين . . . كالتفريق بين الذاتى والعرضى ، وانقسام العرضى إلى لازم للماهية ولازم لوجودها ، واستناد هذا التقسيم إلى فكرة الماهية ووجودها .

وأدى هذا إلى المتناقضات العدة التى ذكرناها ، فحدث التفريق بين الصفات فاعتبرت صفة ذاتية وأخرى عرضية وقدمت صفة وأخرت أخرى . ويضاف إلى هذا أن الحاجة الإنسانية لا تستقر ولا تسكن . ومن هنا لا نستطيع وضع حدود أبدية ثابتة مستمرة فى أى علم من العلوم ما دامت هذه العلوم فى تغير وتحول . هذه هى الأسس التى وضع عليها ابن تيمية نقده للحد الأرسططاليسى . وهى هى بعينها التى وضع عليها آراءه عن الحد الإسلامى .

يعرف ابن تيمية الحد بأنه « تفصيل ما دل عليه الإسم بالإجمال ، فلا يمكن أن يقال لا يعرف المسمى بجمال ولا يمكن أن يقال يعرف به كل أحد . كذلك الحد ^(١) » . وهذا التعريف للحد يخالف تعريف الحد الأرسططاليسى الذى يتوجه نحو حقيقة المحدود محاولاً تصويرها . يقول ابن تيمية « إن قيل إن المطلوب بالحد أن مجرد الحد يوجب تصور حقيقة المحدود التى لم يتصورها إلا بلفظ الحاد . وأنه يتصورها بمجرد قول الحاد — كما يظن بعض أهل المنطق وغيرهم — فهذا خطأ ، كخطأ من يظن أن الأسماء توجب معرفة المسمى لمن سمع تلك الأسماء بمجرد ذلك اللفظ ، فلا الاسم ولا الحد إذن يوصلان إلى حقيقة المحدود ، فالحد لا يفيد معرفة

المحدد — فإن قيل يفيد مجرد تصور المسمى ، من غير أن يحكم أنه هو ذلك المسئول عنه مثلاً أو غيره — قلنا فحينئذ يكون كجرد دلالة اللفظ المفرد على معناه المحدود وهو دلالة الاسم على مسماه ، فتصبح إذن دلالة الحد كدلالة الاسم ومجرد الاسم لا يوجب تصور المسمى لمن لم يتصوره دون ذلك بلا نزاع ، فالحد إذن نوع من الاسم ، وإذا كان الاسم لا يوجب تصور المحدود ، فإن الحد أيضاً لا يوجب تصور المحدود .

إذن فما الغاية من الحد عند ابن تيمية — والتوصل إلى الكنه أو الماهية كانت غاية الحد عند الأرسططاليسين — يقول ابن تيمية « إن الحدود مقصودها التمييز بين المحدود وغيره ^(١) » . أما تصور المحدود فلا يستطيع الحد القيام به كما قلنا . ولكن الحد قد ينبه على تصور المحدود كما ينبه الاسم ، فإن الذهن قد يكون غافلاً عن الشيء ، فإذا سمع اسمه وحده أقبل بذهنه إلى الشيء الذي أشير إليه بالاسم أو الحد فيتصوره ، فتكون فائدة الحد من فائدة الاسم ^(٢) .

وإذا كانت فائدة الحد هي التمييز بين المحدود وغيره ، فما هو القانون الذي نستخدمه لاقتناص الحد ، كيف يحصل هذا التمييز ؟ يقول ابن تيمية « ذلك يحصل بالوصف اللازم للحدود طردا وعكسا ، الذي يلزم من ثبوته ثبوت المحدود ، ومن انتفائه انتفاؤه ، كما هي طريقة نظار المسلمين من جميع الطوائف ، فإن تيمية إذن يقيم فكرته عن الحد على مسألة الاطراد والانعكاس فإن « الحدود للأنواع بالصفات كالحدود للأعيان بالجهات كما إذا قيل حد الأرض من الجانب القبلي كذا ومن الجانب الشرقي كذا ، ميزت الأرض باسمها وحدها . وحد الأرض يحتاج إليه إذا خيف من الزيادة للمسمى أو النقص فيه . فيفيد بادخال المحدود جميعه وإخراج ما ليس منه ، كما يفيد الاسم . كذلك حد النوع . وهذا يتصل بالحدود اللفظية تارة وبالوضعية أخرى . وحقيقة الحد في الموضعين يان مسمى الاسم فقط ، وتميز المحدود عن غيره لا تصور المحدود » .

فالطرد والعكس إذن يوصلان إلى بيان مسمى الاسم . وفي هذا إقامة للحد على أمر لغوي ، إذا كانت قائمة الحد بيان مسمى الاسم ، والتسمية أمر لغوي وضعي ، رجع في ذلك إلى قصد ذلك المسمى ولغته . ولهذا يقول الفقهاء : من الأسماء ما يعرف حده بالشرع ومنها ما يعرف حده بالعرف . ومن هذا تفسير الكلام وشرحه ، إذا أريد به تعيين مراد المتكلم فهذا يبنى على معرفة حدود كلامه ، وإذا أريد به تعيين صحته وتقريره فإنه يحتاج إلى معرفة دليل بصحته فالأول فيه بيان تصوير كلامه ، وتصوير كلامه لتصوير مسميات الأسماء بالترجمة تارة لمن يكون قد تصور المسمى ولم يعرف أن ذلك اسمه ، وتارة لمن لم يكن قد تصور المسمى فيشار إلى المسمى بحسب الامكان إما إلى عينه وإما إلى نظيره . ولهذا يقال : الحد تارة للاسم وتارة يكون للمسمى ، ففكرة تصور المحدود إذن ليست حدا ، بل هي عملية أخرى بعد الحد ، تحتاج إلى أدلة لا ثبات صحة كلام المتكلم .

الدور المنهجي للحد : فالدور المنهجي للحد إذن هو « الترجمة بلفظ هن لفظ ومن هذا الباب ذكر غريب القرآن والحديث وغيرها : بل تفسير القرآن وغيره من أنواع الكلام هو في أول درجاته من هذا البلب ، فإن المقصود ذكر مراد المتكلم بتلك الأسماء — وبذلك الكلام ، ويذكر ابن تيمية « أن هذه الحدود معرفة من الدين في كل لفظ هو في كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم . ثم قد تكون معرفتها فرض عين — وقد تكون فرض كفاية ، وهذا الحد اللفظي . هو الذي يحتاج إليه في اقراء العلوم المصنفة بل في قراءة جميع الكتب ، بل في جميع أنواع المخاطبات . فإن من قرأ كتب النحو أو الطب أو غيرها لا بد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء ويعرف مرادهم بالكلام المؤلف . وكذلك من قرأ كتب الفقه والكلام والفلسفة وغيره ، فالحد اللفظي إذن هو الوحيد الذي يستخدم في العلوم .

عبر ابن تيمية في بساطة عن هذا الرأي الذي أخذ به جمع كبير من مناطقة الانجليز وخاصة جيون استيوارت مل . فقد اعتبر الحد مجرد شرح

اللفظ ^(١). بل إننا نجد الاتجاه اللفظي في الحد لدى فيلسوف انجلترا المعاصر برتراند رسل Russel . لم يقبل رسل الحد الأرسطاليسى التام ، لأن التعريف الفلسفي الذي يتجه نحو تفهم الماهية أو الفكرة في جزئياتها لا فائدة منه عنده . ثم يقول إنه سيمهل هذا التعريف الفلسفي وسيأخذ في دراسته الرياضية بالتعريف اللفظي للبحث ^(٢) وهذا ما رددته Johnson أيضا . ^(٣)

مصادر مبحث الحد التيمى : أهم مصادر هذا البحث هو الحد الكلامي . وابن تيمية يشير إلى مباحث الحد عند الأصوليين والمتكلمين كثيرا وينقل لنا كثيرا من كلامهم وآرائهم . ويكرر في فقرات متعددة أنهم لم يأخذوا بمبحث الحد الأرسطاليسى . ويقترب فسر ابن تيمية في الحد من فكر المتكلمين كثيرا . ولكن هل أثر المنطق الرواقى على ابن تيمية — لا نستطيع أن نجزم أو نرجح هذا — أولا — لأنه ليس بين أيدينا مصادر هذا المنطق الرواقية الأصلية حتى يمكننا أن نقرر هل تأثر المسلمون في منطقهم الخاص بمباحث الرواقين . ثانيا — اختلاف مؤرخي الفلسفة في أوروبا الآن حول حقيقة هذا المنطق ، وخاصة في مبحث الحد هل وضع الرواقيون نظرية في الحد جديدة أم تابعوا أرسطو ؟ يأخذ Brochard بالرأى الأول ويأخذ Hamelin ومعه في هذا Prantel Zeller بالرأى الثانى فسائل المنطق الرواقى ما زالت معلقة . وهذا ما يجعلنا نقول إن مبحث الحد التيمى هو عمل ابتكارى في معظمه على الأقل . فابن تيمية إذن نقد الحد الأرسطاليسى بعناصر غير أرسطاليسية يونانية من ناحية ، وعناصر ابتدعها من ناحية أخرى ولكنه وضع مبحثا في الحد يمكن اعتباره جديدا . . . وسنتابع في الفصل القادم بحث نقد ابن تيمية لمبحث القياس الأرسطاليسى .

Mill : system . 1, 8. B. 5

(١)

Russel : The Principles of Mathematics P. 112

(٢)

Johnson : Logic , B. 1 . P . 104

(٣)

الفصل الثالث

نقد مبحث القياس عند ابن تيمية

بحثنا في الفصل السابق القسم الأول من نقد ابن تيمية لمنطق أرسطو ، أى نقد الحد . وسنبحث في هذا الفصل القسم الثانى من نقد هذا المنطق ، أى نقد مبحث القياس الأرسطائيسى ولواحقه من استقراء وتمثيل . ويتكون نقد مبحث القياس الأرسطائيسى أيضا من جانبين : جانب هدمى وجانب إنشائى . أما الجانب الأول فقد نقد فيه صور الاستدلال الأرسطائيسى . وأما الثانى فقد وضع فيه صور الاستدلال الإسلامية أو التيمية .

الجانب الهدمى : نقد مبحث القياس ولواحقه عند أرسطو .

ينقسم هذا الجانب إلى مقامين — مقام سالب ومقام موجب — أما المقام السالب — فهو أن التصديق لا ينال إلا بالقياس ، والمقام الموجب هو أن القياس يفيد العلم بالتصديق ، ولن نبحت كل مقام من هذين المقامين على حدة كما فعلنا ذلك فى بحث المقامين السالب والموجب لمبحث الحد . بل سنذكر وجوه النقد كلها على نسق واحد . والسبب فى هذا : أن ابن تيمية ينقد كل مقام من هذين المقامين بما نقد به الآخر . فوجود النقد الذى وجهها إلى نقد المقام السالب هى بعينها التى وجهت إلى نقد المقام الموجب . وتنقسم وجوه النقد هذه إلى الوجوه الآتية — أولا — عدم الحاجة إلى القياس ثانيا — عدم فائدة القضية الكلية كعنصر من عناصر البرهان ثالثا — نقد الاختصار على مقدمتين فى القياس — رابعا — نقد صور الاستدلال الأرسطائيسى جميعها — أى القياس والاستقراء والتمثيل .

الوجه الأول من النقد : عدم الحاجة إلى القياس .

يرى ابن تيمية أن المناطقة يقررون أنه لا يعلم شيء من التصديقات إلا بالقياس وهذه القضية عند ابن تيمية باطلة من وجهين — الوجه الأول . أنها قضية غير

بديهية ولم يذكر الأرسططاليسيون دليلا عليها ، فهي إذن سلب بلا علم . ومن الخطأ القول بأن التصديقات المكتسبة لا يمكن الحصول عليها إلا بالقياس ^(١) .

الوجه الثاني — إن القول بأن هناك تصديقات مكتسبة ، يستلزم القول بأن هناك تصديقات ضرورية . بل إن المنطقة يقسمون التصديقات إلى هذين القسمين « ثم هم معترفون بما لا بد منه من أن التصديقات منها بديهية ومنها نظرية ، وأنه يمتنع أن تكون كلها نظرية لافتقار النظرى إلى البديهى ، ومن هنا يستخلص ابن تيمية نتيجة سوفسطائية وجهها من قبل إلى مبحث الحد ، وهى نسبية الضرورة والاكتساب . » إن الفرق بينهما إنما هو بالنسبة والاضافة ، فقد يكون النظرى عند شخص بديهيًا عند غيره . والبديهي من التصديقات ما يكتفى تصور طرفيه — موضوعه ومحموله — فى حصول تصديقه . فلا يتوقف على وسط يكون بينهما ، وهو الدليل الذى هو الحد الأوسط سواء كان تصور الطرفين بديهيًا أم لا ، ومعلوم أن الناس يتفاوتون فى قوى الأذهان ، أعظم من تفاوتهم فى قوى الأبدان ، فالناس إذن يتفاوتون فى التصور سرعة وقوة . فالقول إذن بأنه لا يمكن التوصل إلى التصورات إلا بالقياس قول خاطئ ، لأن بعض الناس قد لا يفتقر إليه ، وكون الوسط الذى هو الدليل قد يفتقر إليه بعض الناس دون بعض أمر بين ، فإن كثيرا من الناس تكون عنده القضية حسية أو مجربة أو برهانية أو متواترة وغيره إنما عرفها بالنظر والاستدلال . ولهذا كثير من الناس لا يحتاج فى ثبوت المحمول للموضوع إلى دليل لنفسه بل لغيره . ويبين ذلك لغيره بأدلة هو غنى عنها ، ويفرق المناطق الأرسططاليسيون بين القضايا المعلومة بالتواتر والتجربة والحواس وبين غيرها من القضايا ؛ بأن القضايا الأولى يختص بها من عليها ولا تكون حجة على غيره بخلاف غيرها فإنها مشتركة يحتاج بها على المنازع ، ويرى ابن تيمية أن هذا تفريق فاسد بل « هو أصل من أصول الإلحاد والكفر فإن المنقول عن الأنبياء بالتواتر من المعجزات وغيرها ، يقول أحد هؤلاء بناء على هذا الفرق — هذا

يتواتر عندي فلا تقوم به الحجة على وليس ذلك بشرط . ومن هذا الباب انكار كثير من أهل البدع والكلام والفلسفة لما يعلمه أهل الحديث من الآثار النبوية ، فإن هؤلاء يقولون إنها غير معلومة لنا ، كما يقول من يقول من الكفار : إن معجزات الأنبياء غير معلومة له . وهذا لكونهم لم يعلموا السبب الموجب للعلم بذلك ، والحجة قائمة عليهم تواتر عندهم أم لا ^(١) ،

من هذه النصوص نستخلص الارتباط التام بين هذا النقد وبين اتجاه ابن تيمية العام في نقد المنطق الأرسططاليسي . فإن تيمية ينقد منطق أرسطو لما ينتجه تطبيقه على المسائل الدينية من متناقضات وإنكار . وهؤلاء المناطقة يرون أن القضايا المعلومة بالتواتر أو التجربة أو الحواس يختص بها من عليها ، فلا يتواتر عند شخص خاص به وليس خاصا بغيره ، وعلى هذا الأساس تهدم كثير من آثار الدين المتواترة .

الوجه الثاني من النقد : عدم فائدة القضية الكلية في البرهان وتطبيق البرهان على مباحث الوجود .

القضية الكلية هي عنصر البرهان الجوهري فلا يمكن الانتاج في أى قياس عن جزئيتين . ولكن ليست لهذه القضية الكلية ثمة فائدة . لأنه إذا كان لابد في كل برهان من قضية كلية ، فيجب أن نعلم كونها كلية . فإذا كان العلم بهذه القضية بديها ، كان العلم بيديية أفرادها بطريق الأولى . أما إذا كان نظريا ، احتاج إلى علم بديهي وهذا يؤدي إلى الدور أو التسلسل وكلاهما باطل . ويحدث هذا في جميع القضايا الكلية ^(٢) . وكل برهان تكون فيه هذه القضايا مقدمة كبرى ، يمكن العلم بالنتيجة بدون توسط تلك القضية — « مامن قضية من هذه القضايا الكلية التي تجعل مقدمة في البرهان ، إلا والعلم بالنتيجة يمكن بدون توسط ذلك البرهان — بل هو الواقع كثيرا ، فالإنسان يعلم أن هذا الواحد نصف هذين الاثنين من غير استدلال على

(١) ص ٢١٩ — ص ٢٢٠

(٢) ص ٢٢٢ — ص ٢٢٤

ذلك بالقضية^(١) الكلية : وأن هذا العين لا يكون موجودا معدوما كما يعلم الدين الآخر : ولا يحتاج ذلك إلى أن يستدل عليه بأن كل شيء لا يكون موجودا معدوما معا . فالإنسان إذن يتوصل إلى القضية الجزئية قبل التوصل إلى القضية الكلية . والقضية الكلية ليست إلا تعديدا لأفراد جزئية مندرجة تحتها . والبرهان لا يعطى شيئا جديدا على الإطلاق ، بل فيه مصادرة على المطلوب . والغريب أن ابن تيمية لم يذكر هذا التعبير الأخير الذي عرفته مدرسة الشراح الإسلاميين تمام المعرفة . من أين استمد ابن تيمية هذا النقد . قد سبقه فيه سكستوس أمبريقوس — ووصل إلى مدرسة الشراح الإسلاميين — كما قلنا — واستعاده جون استيوارت مل في العصور الحديثة ، ووجهه نحو القياس الأرسططاليسي أيضاً .

ونحن لا نشك مطلقاً في أن ابن تيمية تأثر كما تأثر جون استيوارت مل بسكستوس . والفكر الإنساني يحيا في حلقة متصلة . إنه يستعيد في كل آن مشاكل الفلسفة ، أي يستعيد ما في جوهرها . ولكنه يبعث فيها نوعاً من الجدة والدقة ويضفي عليها روحاً جديدة ، فكأنها تحيا في حاضر مستمر . وقد اصطنع ابن تيمية حجج الشكاك ، وخاصة هنا . كما اصطنعها من بعده مل — غير أنه ربطها بمذهبه العام ثم استخرج منها النتيجة التي سناها فيما بعد .

لم يكتف ابن تيمية بالقول بأن في كل برهان يشمل قضية كلية مصادرة على المطلوب ، بل حاول أن يطبق قواعد البرهان على الإلهيات . فلم يصل إلى شيء على الإطلاق . لأن البرهان لا يفيد إلا العلم بالكليات ، والكليات لا تكون إلا في الأذهان لا في الأعيان ، وهي غير موجودة في الواقع ، فلن نصل إذن إلى شيء موجود . يقول ابن تيمية : « إذا كان البرهان لا يفيد إلا العلم بالكليات ، والكليات إنما تتحقق في الأذهان لا في الأعيان ، وليس في الخارج إلا وجود معين ، لم يعلم بالبرهان شيء من المعينات فلا يعلم به موجود أصلاً . بل إنما يعلم به أمور مقدرة في الأذهان »^(٢).

(١) صون . ص ٢٠٩ — ٢٢٠

(٢) صون . ص ٢٢١

إن مبحث الوجود ولو احقه - وهو مبحث العلم الأعلى - لا يمكن التوصل إليه بالكلية . ويتبين هذا في بحثنا أو في تطبيقنا للبرهان على تلك المباحث .
أما الوجود فهو أمر ظاهر ، فلا حاجة إذن إلى محاولة حده أو البرهنة عليه .
ويقرر ابن تيمية أن المناطقة أنفسهم يسلبون بهذا . فليس هو إذن غاية الاستدلال العقلي ولكن هو أقسامه ، ونفس أقسامه إلى واجب ويمكن وجوه وعرض وعلة ومعلول وقديم وحادث أخص من مسمى الوجود ، وليس مجرد انقسام الأمر العام إلى أقسام ، بدون أن تتوصل إلى معرفة الأقسام ، ما يقتضى علماً كلياً عظيماً أعلى من تصور الوجود ، ويتبين هذا من البحث في القسمين الرئيسين للوجود وهما واجب الوجود ويمكن الوجود ،^(١)

أما واجب الوجود : فهو أكمل الموجودات . ووجوده معين غير كلي . لأن الكلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه . وواجب الوجود يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه . إذن فلن نصل بواسطة البرهان إلى معرفة واجب الوجود ولا العقول العشرة ولا الأفلاك ولا العناصر . فكلها ، جواهر معينة لا أمور كلية عامة ، أو بمعنى آخر يقرر ابن تيمية أنه لا يصل الفلاسفة إلى جملة الموجودات عندهم ، ولن يفيد البرهان إذن علماً حقيقياً^(٢) .

أما الأشياء الممكنة الوجود فالبرهان القياسي لا يفيد أموراً كلية ، واجبة البقاء فيها ، لأن تلك الممكنات لا تستمر على حالة واحدة ، بل هي قابلة للتغير والاستحالة^(٣) .

طبق ابن تيمية فكرة عدم إفادة البرهان العلم إلا بالكلية على ثلاثة مباحث في الإلهيات : الوجود وقسميه - واجب الوجود ويمكن الوجود : وفي المباحث الثلاثة لم ينتج البرهان شيئاً .

وإذا كان البرهان نفسه المستند إلى قضية كلية لن يؤدي إلى إثبات واجب الوجود ويمكن الوجود ، وهما أعيان معينة موجودة في الواقع فإنه سيستند عليه

(١) صون . ص ٢٣٦ — ٢٣٧ — ٢٤٢

(٢) صون . ص ٢٤٨

(٣) صون . ص ٢٤٩

من ناحية أخرى آراء اليونان الميتافيزيقية كالقول بوجودات مطلقة لا وجود لها ولا إثبات في الواقع . وأهم تلك الموجودات هي الماهيات المجردة من حيث هي . ولكن ابن تيمية يرى أن هذه الموجودات لا وجود لها في الحقيقة ، ليس في الخارج الإنسان من حيث هو ولا الوجود من حيث هو ولا السواد من حيث هو . إن ابن تيمية يشير في وضوح إلى نظرية المثل عند أفلاطون ، بل إنه يقرر أن القول بوجود تلك الماهيات يشبه القول بوجود تلك المثل الأفلاطونية أو الأعداد المجردة الفيثاغورية . وليس لهذه ولا لتلك وجود خارجي ولكن هي أمور تقديرية في الذهن . أليس القول — وهذا ما لم يصرح به ابن تيمية في هذا الموضع — بوجود تلك الماهيات القديمة أو تلك المثل هو القول بتعدد القدماء . إن ابن تيمية تسيطر عليه فكرته العامة عن استناد المنطق إلى إلهيات اليونان . وعن هذه الفكرة يصدر هنا . ولم يلجأ إلى حجج أرسطو في نقد نظرية المثل .

أما منشأ خطأ الفلاسفة في القول بالماهيات الموجودة عند ابن تيمية فهو أنهم لم يفرقوا بين نوعين من أنواع الإمكان — الإمكان الذهني والإمكان الخارجي^(١) أما الإمكان الذهني فهو أن يعرض للذهن شيء فيفترض وجوده لا لعله بوجوده بل لعله بعدم امتناعه ، مع أن هذا الشيء قد يكون ممتنعاً في الخارج . أما الإمكان الخارجي فهو أن يعرض للذهن شيء فيقرر وجوده لعله بوجوده ، أو بوجود نظيره ، أو بوجود ما هو أبعد في الوجود منه . فإذا كان نظيره أو ما هو أبعد في الوجود منه موجوداً ، كان هو موجوداً بالأولى . ويستخدم ابن تيمية هنا قياس الأولى — وهو طريق عقلي وضعه كما سنرى بعد قليل — وهذه الطريقة الأخيرة طريقة الإمكان الخارجي — بفروعها الثلاثة — الإقرار بالوجود لوجود الشيء أو لوجود نظيره — أو لوجود ما هو أبعد في الوجود منه — هي طريقة القرآن في إثبات البعث . ويعطى ابن تيمية أمثلة كثيرة عن ذلك : إن النتيجة التي يريد أن يصل إليها ابن تيمية أن الإمكان الخارجي لا يعرف مطلقاً بمجرد العلم بعدم الإمتناع

لذلك لم يكن كل ما يتصور في الذهن موجوداً في الخارج ، وقد نشأ من هذا الخطأ — علاوة على خطأ أفلاطون السالف الذكر — أن ابن سينا وأرسطو من قبله اعتقدا أن الماهيات المجردة الكلية كالإنسان الكلى المطلق موجود في الخارج وجوداً مقارناً للأشخاص ، وهذا خطأ لأن الإنسان الكلى المطلق لا وجود له إلا في الذهن — إن كان له ثمت وجود^(١) — نستطيع هنا أن تبين المذهب الإسمي في أوجه .

بعد هذا الاستطراد الطويل في مسائل ميتافيزيقية ، يحاول ابن تيمية أن يدل على أن ما يدعوه المناطق بالمواد اليقينية — وهي اعتبرت مقدمات كلية للبرهان ليست كلية ولا يقينية على الإطلاق^(٢) . وأول تلك المواد والحسيات ليست كلية أصلاً لأن الحس لا يدرك أمراً كلياً ، والكليات إنما يدركها العقل . وطريق إدراكها — كما سنرى بعد قليل — قياس التمثيل أو التجربة أو العادة أو الاستقراء الناقص أو هذه الثلاثة أو الأربعة مجتمعة . وفي إيجاز ليست الحسيات كلية ، ولا يتشارك الناس في إدراكهم لها أو لا يتشاركون في إدراك شيء معين من الحسيات . قد يحدث اتفاقهم في إدراك جنس الشيء ، ولكن يختلفون في عين المدرك . فليس الذي يشمه هؤلاء ويذوقونه وينسونه ، هو الذي يشمه ويذوقه ويلبسه هؤلاء ، مع أن جنس المسموم أو المذاق أو الملبوس واحد . والمادة الثانية من المواد اليقينية : هي الوجدانيات الباطنية . ، وليس فيها مطلقاً كلى . بل إنها إدراك جزئى لا يتشارك فيه الناس . بل يكاد الاختلاف يكون فيها أشد من الاختلاف في إدراك الحسيات ، لأن في إدراك الوجدانيات من الخصوص في المدرك والمدرك ما ليس في الأول . لأنه قد يتفق في الأول التشابه بين الناس في إدراك جنس بعض الحسوسات المنفصلة كالشمس وغيرها . بينما لا يتفق الناس أبداً في إدراك آلامهم ولذاتهم . أما المادة الثالثة : فهي المجربات وتستند المجربات إلى التجربة

(١) صون . ص ٣٢٠ — ٣٢١

(٢) صون . ص ٣١٤ وما بعدها

والتجربة لاتقع إلا على شيء معين . أما المادة الرابعة : وهى المتواترات فإنها تتواتر عن مسموع أو عن مرئى وكلاهما معين . أما المادة الخامسة : فهى الحدسيات . والحدسيات لايمكن اعتبارها كلية يقينية . ولكن على فرض هذا فهى تشبه المجربات . وهناك من المناطق من يجمع تلك المواد الثلاثة الأخيرة تحت اسم التجريبيات ^(١) . ويقول ابن تيمية إنه كما أن الناس يتفقون فى إحساسهم لأجناس بعض المحسوسات مع اختلافهم فى عيناها ، فإنهم أيضا يتفقون فى معرفة جنس المتواترات أو المجربات ، مع اختلافهم فى تصور عيناها . فع أنه قد يتواتر لدى قوم أو يجرب مالم يتواتر عند غيرهم أو يجربوه . فإنهم قد يتفقون فى الجنس ، ولكن من الغريب عند ابن تيمية أن يقول المناطق بأن المتواترات والمجربات والحدسيات « يختص بها من عليها ، فلا يقيم الإنسان بها الحجة أو البرهان على غيره . فهى ليست حجة على غير أصحابها ، بينما يعتبرون الحسيات قضايا كلية . والمسألة عكسية تماما وقرب هذه المواد من اليقينية لا يضارعه قرب الحسيات منها . إن المتواترات مثلا تنقل بواسطة عدد كبير من الناس ، وتصل إلى أسماع عدد كبير من الناس أيضا . أما الحسيات فلا يشترك فيها إلا من أحسها . هل يشترك الناس فى تذوقهم للأشياء أو لمسهم لها أو شمها : إن الحسيات فى الواقع عند ابن تيمية ، هى التى يختص بها من عليها . ولا يستطيع انسان أن يقيم البرهان بها على غيره .

ولو حاولنا أن نرجع علوم الفلسفة إلى شيء من هذه المواد ، لتبين لنا أن العلوم الرياضية تعود إلى الحدسيات ، والعلوم العقلية الطبيعية والعلوم الفلكية كعلم الهيئة إلى المجربات . وليس فى هذه العلوم الأخيرة شيء يقينى البتة . ولكن تعود إلى تجربة أو تجارب شخصية لأفراد من البشر . ولا تتواتر تلك القضايا تواترا يقينيا بل يمكن أن تنقل بواسطة مايسمى فى الفقه « خبر الواحد ، وإذا ما ذكر أن جماعة لا فردا واحدا قاموا بعمل تجربة من التجارب ، ثم نقلت هذه التجربة من جيل إلى جيل . فغاية ما نستطيع أن نقول إنه تواتر من النوع المعروف

« بالتواتر الخاص، ويرى ابن تيمية أنه مع كل هذا، ينكر المناطقة الأرسططاليسيون تواتر الآثار وهي ما قام اليقين عليها . بينما تواتر آثارهم الفلسفية أو العلمية لا يستند على أصدق الدلائل الحسية ، كما تستند أيضا أخبار الشرع وآثاره . النقد الأخير لهذه المواد اليقينية الكلية أن تقسيمها منتشر غير منحصر ، لأنه لا دليل لدى الأرسططاليسيين على نفي ماسوى هذه المواد — ويثبت هذا النقد عدم استقرار هذه المواد — فيندرج بعض أفراد هذه المواد تحت قسم واحد ، أو ينقسم فرد أو فرع منها إلى أقسام ، ودعوى عدم الحصر أو دعوى انتشار التقاسيم حجة يوجهها ابن تيمية إلى سائر تقاسيم منطق أرسطو . فتقسيم المقولات تقسيم غير منحصر ، وتقسيم طريق الاستدلال إلى ثلاثة : القياس والاستقراء والتثليل تقسيم منتشر لا يشمل كل طرق الاستدلال . ويشير هذا النقد إلى اتجاه عام في نقد ابن تيمية ، هو أن هذا المنطق شيء وضعى اصطلاحى وليس قانونا عقليا ملزما . فتقاسيمه لم تستقر بعد ، ولم تصل إلى درجة اليقين النهائى . بل هى شيء نسبي بين النظائر ، يونانيين كانوا أو مسلمين .

يستنتج ابن تيمية أن المواد اليقينية التى تستخدم فى البرهان كقدمات له ليست كلية . ولكن ابن تيمية لا يستمر فى موقفه السالب إلى النهاية . بل يعود إلى الاعتراف بفائدة هذه القضية الكلية فى البرهان فى ناحيتين : أولا فى الأوليات أو البديهيات العقلية . ثم يعترف ثانيا بفائدتها فى الأبحاث الدينية . أما فى الأوليات فإن ابن تيمية يعترف أولا بأن قضاياها كلية ، ويقرر ثانيا أن البرهان يفيد فى العلم الرياضى . يقول « لم يبق معهم إلا الأوليات التى هى البديهيات العقلية والأوليات الكلية . إنما هى قضايا مطلقة فى الأعداد والمقادير ونحوها — مثل قولهم الواحد نصف الاثنين والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ونحو ذلك — وهى مقدرات فى الذهن ليست فى الخارج كلية^(١) ، وهذه الأوليات هى مقدمات العلم الرياضى وقضاياها . ويرى ابن تيمية « أن براهينهم القياسية لا تدل

على شيء دلالة مطردة يقينية سالمة عن الفساد إلا في هذه المواد الرياضية ، فإن علم الحساب الذى هو علم بالكم المنفصل والهندسة التى هى علم بالكم المتصل علم يقينى لا يحتمل النقيض البتة مثل جمع الأعداد وقسمتها وضربها ونسبة بعضها الى بعض^(١) ويضرب ابن تيمية أمثلة رياضية متعددة . ثم يقرر أنها أمور معقولة مما يشترك فيها العقلاء . وأن الناس جميعا لابد أن يعرفوا منها شيئا — وقضاياها فى حقيقة الأمر كلية واجبة القبول لا تنتقض البتة^(٢) ويرى ابن تيمية أن الرياضيات كانت منشأ الفلسفة ، وهذا كان مبدأ فلسفتهم التى وضعها فيثاغورس . وكانوا يسمون أصحاب العدد وكانوا يظنون أن الأعداد المجردة موجودة خارجة عن الذهن . ثم تبين لأفلاطون وأصحابه غلط ذلك ، وظنوا الماهيات المجردة كالإنسان والفرس المطلق موجودات خارج الذهن ، وأنها أزلية أبدية . ثم تبين لأرسطو وأصحابه غلط ذلك فقالوا : بل هذه الماهيات المطلقة موجودة فى الخارج مقارنة لوجود الأشخاص ، ومشي من مشى من أتباع أرسطو المتأخرين على هذا وهو غلط أيضا ، عرض ابن تيمية اذن للذاهب الثلاثة — الفيثاغورية القائلة بالأعداد المجردة ، والأفلاطونية القائلة بالماهيات المجردة والأرسططاليسية القائلة بالماهيات المطلقة المقارنة لوجود الأشخاص ، ورفض كل هذه الأقوال^(٣) . ثم أدلى برأيه هو ، إن ما فى الخارج ليس بكلى أصلا ، وليس فى الخارج إلا ما هو معين مخصوص . وإذا قيل الكلئ الطبيعى فى الخارج فعناه إنما هو كلئ فى الذهن يوجد فى الخارج . لكن إذا وجد فى الخارج لا يكون إلا معينا لا يكون كليا . فكونه كليا مشروط بكونه فى الذهن . ومن أثبت ماهية لا فى الذهن ولا فى الخارج ، فتصور قوله تصورا تاما يكفى فى العلم بفساد قوله^(٤) .

من أن استمد ابن تيمية هذا المذهب الإسمى . من الرواقية عن طريق

(١) صون . ص ٢٣٩

(٢) صون : ص ٢٣٩

(٣) صون . نفس الصحيفة

(٤) صون ٢٣٩ . — ٢٤٠

المتكلمين . فالعلوم الرياضية إذن علوم لا تنفع بالرغم من صدقها ، ويورد ابن تيمية قول الغزالي وغيره في علوم اليونان من أنها علوم صادقة لا منفعة فيها وظنون كاذبة لا ثقة بها^(١) . والأولى هي الرياضيات والثانية هي الإلهيات . وإذا كان لهذه الأولى ثمت منفعة فهي أن « النفس تلتذ بذلك كما تلتذ بغير ذلك — فإن الإنسان يلتذ بعلم ما لم يكن عليه وسماع ما لم يكن يسمعه ، إذا لم يكن مشغولاً عن ذلك بما هو أهم عنده منه ، كما قد يلتذ بأنواع من الأفعال التي هي من جنس اللهو ، فمعرفة الرياضيات إذن ترف عقلي — ولكن ابن تيمية يضيف إلى هذا فائدة أخرى ، وأيضاً ففي الإدمان على معرفة تلك تعتاد النفس العلم الصحيح والقضايا الصحيحة الصادقة والقياس المستقيم فيكون في ذلك تصحيح الذهن والإدراك ، وتعود النفس أنها تعلم الحق وتقوله لتستعين بذلك على المعرفة التي هي فوق ذلك . فالعلوم الرياضية ليس لها فائدة إذن لأنها قضايا كلية مطلقة وليس فيها علم بوجود في الخارج ، ولكن لا يمكن اعتبارها علماً إلا إذا كان المقصود بها شيئاً في الخارج » ولولا أن ذلك طلب فيه معرفة المعدودات والمقدرات الخارجية التي هي أجسام وأعراض ؛ لما جعل علماً ، إنما جعلوا علم الهندسة مبدأ لعلم الهيئة ليستعينوا به على براهين الهيئة أو ينتفعوا به في عمارة الدنيا^(٢) ، وبدون هذه النزعة العملية لا يصبح أى فرع من فروع المعرفة الإنسانية علماً . والترقى من الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول خطأ بحث « وكان مبدأ وضع المنطق من الهندسة لجعلوه أشكالاً كالأشكال الهندسية وسموه حدوداً لحدود الأشكال لينقلوا من الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول ، وهذا لضعف عقولهم وتعذر المعرفة عليهم إلا بالطرق البعيدة ، فالشكل المحسوس هو المعرفة ذاتها وما وراءه فهو باطل^(٣) . ومن هنا أخطأ المناطق حين ترقوا من هذا الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول على اعتبار أن الأول طريق المعرفة والثاني غايتها .

(١) صون . ص ٢٤٠ (٢) صون . ص ٢٣٨

(٣) صون . ص ٢٤٢

أما في نطاق الدينيات فقد اعترف ابن تيمية بفائدة القضية الكلية . والعلة في هذا أنه وجد في تراث محمد صلى الله عليه وسلم قضايا كلية فاضطر إلى القول بأنه « في المواد المعلومة بنصوص الأنبياء يظهر الاحتياج إلى القضية الكلية ، ومن أمثلة تلك القضايا الكلية قول الرسول صلى الله عليه وسلم أن كل مسكر خمر وكل خمر حرام ،^(١) .

وصلنا إذن إلى أن ابن تيمية عاد إلى الاعتراف بفائدة القضية الكلية في نطاق الرياضيات والدينيات . ويعود أيضاً إلى الإعتراف بفكرة الكل نفساً ، ويقرر أنه « من أخص صفات العقل التي فارق بها الحس ، إذ الحس لا يعلم إلا معيناً . والعقل يدركه كلياً مطلقاً ،^(٢) فالحس إذن لا يدرك إلا الجزئى ، والعقل يتجاوز الجزئيات إلى الحكم على الكل العام . ولكن هذه الكليات التي تعرفها النفس أو العقل هي طريق لمعرفة الجزئيات ، والنفس إنما تحب معرفة الكليات لتحيط بها بمعرفة الجزئيات ، فإذا لم يحصل ذلك . لم تفرح النفس بذلك الوجه . ومن لم يثبت للرب إلا معرفة الكليات كما يزعمه ابن سينا وأمثاله ، وأن ذلك كمال للرب ، فلذلك يظنه كمالاً للنفس بطريق الأولى . سيما إذا قال إن النفس لا تدرك إلا الكليات وإنما يدرك الجزئيات البدن — فهذا في غاية الجهل ،^(٣) فإن النفس تدرك الكليات لتستطيع بواسطتها معرفة الجزئيات . أما القول بأن معرفة الكليات كافية في تحقيق العلم لخطأ ، لأن العلم الحق ليس معرفة فقط لما هو في الأذهان بل لما هو في الأعيان . أما العلم القائم على ما هو في الأذهان فقط ، فليس علماً تكمل به النفس ، إذ لم تعلم شيئاً من الموجودات ولا صارت عالماً معقولا موازياً للعالم الموجود . بل صارت عالماً لأمور كلية مقدرة لا تعلم بها شيئاً من العالم الموجود — وأى خير في هذا فضلا عن أن يكون كمالاً ،^(٤) فالعقل أو النفس لا تكمل بالقوة العلمية

(١) صون . ص ٢٢٥

(٢) صون . ص ٣١٨

(٣) صون . ص ٢٤٢

(٤) صون . ص ٢٣٧

النظرية ، بل لا بد أن يدعم هذه القوة قوة عملية . يقول ابن تيمية : إن النفس لها قوتان قوة علمية نظرية وقوة إرادية عملية ، فلا بد من كمال القوتين بمعرفة الله وعبادته بجمع محبته والذل له — فلا تكمل النفس فقط إلا بالعبادة لله وحده لا شريك له ، والعبادة تجمع معرفته ومحبته والعبودية لله ، ينبغي إذن الجمع بين علم النفس وبين إرادتها ، وهذا الجمع هو الكمال بعينه . وقد أخطأ الجهمية عند ابن تيمية حين لم يجمعوا بين علم النفس وإرادتها التي هي مبدأ القوة العملية ، وجعلوا الكمال في نفس العلم وإن لم يعضده قول ولا عمل ولا اقترن به من الخشية والمحبة والتعظيم وغير ذلك مما هو من أصول الإيمان ،^(١) هنا تطبيق دقيق لمبدأ العام عما ينتهي إليه المنطق الأرسططاليسي من إنكار للدين . لأنه إذا كان العلم هو الكمال في ذاته ، لكان العلم بالله ومعرفته كافيتين . لكن لا أن يثبت العلم بالله ومعرفته عبادة وعمل .

طريق اكتساب القضية الكلية : ويحاول ابن تيمية أن يحدد طريق اكتساب القضية الكلية ، وطريق اكتسابها لا يخلو عنده من اثنين : إما اعتبار الغائب على الشاهد — أو قياس الشيء على مثله — فإذا ما عرفنا أن هذه النار محرقة ، فالنار العامة محرقة مثلاً . ويقول ابن تيمية إن هذا القياس هو التمثيل عند الأرسططاليسيين — وهو طريق غير يقيني بل ظني . فإذا كان المنطقة قد علموا القضية الكلية بهذا الطريق ، عادت القضية الكلية اليقينية إلى الظن . وإما أن يفيض الكلي على النفس أو على العقل حين تتوصل بالحواس إلى الجزئيات — وهذا اتجاه أفلاطوني بحث فالحس أول درجات المعرفة وأول طريق المعقول . ويرى ابن تيمية أنه على افتراض صحة هذا الطريق — فإنه لن يوصل إلى شيء موجود على الإطلاق ، ويمكن اعتباره من جنس قياس التمثيل^(٢) .

طريق العلم عند ابن تيمية : ولكن إذا كان ابن تيمية لم يقبل البرهان

(١) صون . ص ٢٤٧ .

(٢) صون . ص ٢٢٩ .

الارسططاليسى كأساس أو مصدر للعلم فما هو هذا الأساس عنده . هذا الأساس هو « الحس » أو « التجربة » وهو بهذا يسبق ليكون ومل في جعلهما التجربة أو الاستقراء أساس المعرفة « لأنهم لم يمكنهم التوصل إلى القضية . النار تحرق بدون التجربة والعادة » وأصدق القضايا نتائج هي التي تعتمد على التجربة ، وهي القضايا الجزئية « إن القضايا الحسية لا تكون إلا جزئية فنحن لو لم ندرك بالحس احراق هذه النار ، وهذه النار ، لم ندرك أن كل نار محرقة — فإذا جعلنا هذه قضية كلية ، وقلت كل نار محرقة ، لم يكن لنا طريق نعلم به صدق هذه القضية الكلية علما يقينا إلا والعلم بذلك يمكن في الأعيان المعينة بطريق الأولى ،^(١) وهنا يتشابه ابن تيمية وجون استيوارت مل .

ثم يحاول ابن تيمية بعد ذلك أن يثبت — متبعاً في ذلك المنهج العام لمذهبه وهو الذى يعتبر العلوم النظرية كلها غير مفيدة — أن الجزئيات المعينة القائمة على الحس هي الحقائق الوحيدة المتحققة في الأعيان ، ومن ثمة فلا فائدة على الإطلاق للكليات والكليات لا توجد إلا في الأذهان ، فالبرهان لا يوصل إلى العلم بشئ موجود ، بل بأمور مقدرة في الأذهان لا يعلم تحققها في الأعيان^(٢).

إن العلم بالأعيان المعينة وبأنواع الكليات لا يحدث في النفس بالبديهة والضرورة فحسب بل « إن جزم النظر بال شخصيات في الحسيات أعظم من جزمهم بالكليات ، وجزمهم بكليات الأنواع أعظم من جزمهم بكليات الأجناس ، والعلم بالجزئيات أسبق إلى الفطرة ، فجزم الفطرة بها أقوى . ثم كلما قوى العقل اتسعت السكليات » وحينئذ فلا يجوز أن يقال إن العلم بالأشخاص موقوف على العلم بالأنواع والأجناس ، ولا على أن العلم بالأنواع موقوف على العلم بالأجناس ، إنه قد يعلم الإنسان أنه حساس متحرك بالإرادة قبل أن يعلم أن كل إنسان كذلك . ويعلم أن الإنسان كذلك ، قبل أن يعلم أن كل حيوان كذلك . فلم يبق عليه بأن غيره من

(١) صون - ص ٢٢٧

(٢) صون ص ٢٢٧ — ٢٢٨

الحيوان حساس متحرك بالإرادة موقوفا على البرهان . وإذا علم حكم سائر الناس وسائر الحيوان فالنفس تحكم بذلك — كما قلنا — بواسطة عليها : أن ذلك الغائب مثل هذا الشاهد . أو أنه يساويه في السبب الموجب لكونه متحركاً^(١)، أى أننا نستخدم طريقاً ينتقل بنا من جزئى إلى جزئى . وهذا الطريق فى منطق أرسطو ظنى ، بينما قياس الغائب على الشاهد فى الواقع إذا ما نظمته التجربة ، وحددته مسالك العلة ، أصبح موصلاً إلى اليقين ، وهذا ما لم يعرفه منطق أرسطو .

يتبين لنا الآن أن ابن تيمية نقد القضية السكلية من حيث هى عنصر من عناصر البرهان : ثم استطرد إلى الكلام فى مسائل السكليات والجزئيات من وجهة ميتافيزيقية ، فشك فى قيمة السكليات جميعها من حيث هى عالم معقول . وقد استعان فى هذا النقد بحجج من الشكاك وبأقوال يرجع أنها من الرواقية . ثم وضع بجانب هذه الحجج نقداً مبتكراً ، وحاول أن يصوغ كل ذلك فى صورة إسلامية . ثم حاول أن يحدد مصدر العلم وطريقه ، وكان هذا المصدر أو هذا الطريق عنده هو التجربة والحس . ولذلك كان العلم الوحيد النافع لديه هو العلم الجزئى .

الوجه الثالث من نقد القياس .

نقد الاختصار على مقدمتين فى القياس .

الإعراض الرابع يوجه ابن تيمية إلى القياس فى صورته نفسها . فالقياس المنطقي لا يتكون من أكثر من مقدمتين . ولكن ابن تيمية يرى بأن القول بأن الاستدلال لا بد منه من مقدمتين بلا زيادة قول باطل طرداً وعكساً ،^(٢) فإن النظائر المسلمين لم تكن تنتظم أدلتهم من مقدمتين فقط ، بل كانوا « يذكرون الدليل المستلزم للمدلول ، ثم الدليل قد يكون مقدمة واحدة وقد يكون مقدمتين وقد يكون ثلاث مقدمات بحسب حاجة الناظر المستدل ، إذ حاجة الناس تختلف »^(٣)

(١) السبوطى . صون . ٢٢٩ — ٢٣٠ .

(٢) السبوطى . صون . ص ٢٦٦

(٣) المصدر عنه ص ٢٢٤ — ٢٢٥

إن المسألة لا تعود إلى أمر تحكى صناعى ، فيكتفى بمقدمتين ، بل تعود فى الواقع إلى حاجة المستدل إلى المقدمات لإنتاج الدليل . وحاجة المستدلين مختلفة غير متفقة فمن الناس من لا يحتاج فى علمه إلى استدلال على الإطلاق ومنهم من يحتاج إلى مقدمة واحدة ، ومنهم من يحتاج إلى أربع أو أكثر ، ويمثل ابن تيمية حاجة الناس إلى مقدمة واحدة فى بعض الأحيان بأن من أراد أن يعرف أن هذا المسكر المعين محرم ، فإن كان يعرف أن كل مسكر محرم ، ولكن لا يعرف هل هذا المسكر المعين يسكر أم لا ، لم يحتج إلا إلى مقدمة واحدة . وهو أن يعلم أن هذا مسكر — فإذا قيل له هذا حرام — فقال ما الدليل عليه ؟ — فقال المستدل . الدليل على ذلك أنه مسكر ، ثم مطلوب الإنسان ^(١) — ويقاس على هذا سائر ما يقع الشك فى اندراجه تحت قضية كلية من الأنواع والأعيان ، مع العلم بحكم تلك القضية ، ويضرب ابن تيمية أمثلة فقهية لهذه الأنواع ، مثل تنازع الناس فى الزرد والشرنج : هل هما من الميسر أم لا ؟ — وتنازعهم فى النبيذ المتنازع فيه . هل هو من المحرم أم لا ؟ — وتنازعهم فى الخاف بالندرو والطلاق والعناق . هل هو داخل فى قول الله « قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم » أم لا ؟ — وتنازعهم فى قوله تعالى « أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح » هل هو الزوج أو الولى المستقل ؟ ^(٢) .

وبما ثبت أن المقدمة الواحدة قد تكون كافية فى إتمام الاستدلال وأن الدليل هو ما يستلزم الحكم المدلول عليه — ولما كان الحد الأول مستلزماً للأوسط فالأوسط الثالث ، فإن ملزوم الملزوم ملزوم ، ولازم اللازم لازم ، فإن الحكم لازم من لوازم الدليل ، لكن لم يعرف لزومه إياه إلا بوسط بينهما ، فالوسط ما يقرن بقولك لأنه ،

ويرى ابن تيمية أن المناطقة اختلفوا فى تقسيمهم الصفات إلى لوازم وذاتيات . فالبعض يقول إن اللوازم هى ما افتقرت إلى وسط بخلاف الذاتيات . والبعض

(١) المصدر عيه ص ٢٦٦

(٢) المصدر عيه ص ٢٦٧

الآخر يرى أن كثيراً من الصفات اللازمة لا تفتقر إلى وسط «وهو البيئة اللزوم والوسط عند هؤلاء هو الدليل»، ويرى ابن تيمية أننا في كلتا الحالتين لا نحتاج إلا إلى مقدمة واحدة. أما في الحالة الأولى «فإنه إن كان أحد الملزومين غير بين بنفسه احتاج إلى وسط، وإن لم يكن واحد منهما بيناً، احتاج إلى وسطين. وهذا الوسط هو حد يكفى فيه مقدمة واحدة»^(١).

أما إذا كانت اللوازم منها ما لزومه للملزوم بين بنفسه لا يحتاج إلى دليل يتوسط بينهما، فهذا نفس تصوره وتصور الملزوم يكفى في العلم بثبوته له. وإن كان بينهما وسط، فذلك الوسط إن كان لزومه للملزوم الأول ولزوم الثاني له بيناً لم يفتقر إلى وسط ثانٍ^(٢) أما إذا كانت المقدمة الواحدة لا تكفى، فلا مانع من الاستدلال بمقدمتين كما قلنا. ويمثل ابن تيمية لذلك^(٣). وإذا كانت المقدمة الواحدة أو المقدمتان أو المقدمات الثلاثة لا تصل بنا إلى المطلوب كان علينا أن نذكر سلسلة المقدمات مهما كثر عددها «فإذا ما ذكرت المقدمات منع منها ما يقبل المنع، وعورض منها ما يقبل المعارضة، حتى يتم الاستدلال. فإذا ما نوزع في إحدى المقدمات، احتاج بيان تلك المقدمة إلى طريقين: إما إلى خبر من يوثق بخبره — وهذه هي الطريقة النقلية أو السمعية — وإما بالتجربة في نظيرها — وهذا هو قياس التمثيل. وهو مفيد لليقين عند ابن تيمية. إن الشراب الكثير إذا جرب بعضه، وعلم أنه مسكر، حكمنا بأن بقية الشراب مسكر، لأن حكم بعضه مثل بعض. ويتوصل إلى سائر القضايا التجريبية والحسية الكلية بواسطة قياس التمثيل» وكذلك سائر القضايا التجريبية كالعلم بأن الخبز يشبع والماء يروى وأمثال ذلك، إنما مبناها على قياس التمثيل. بل وكذلك سائر الحسيات التي علم أنها كلية، إنما هو بواسطة قياس التمثيل،^(٤).

(١) السيوطي. صون ص ٢٦٧

(٢) السيوطي. صون ص ٢٨٢

(٣) السيوطي. صون ص ٢٦٧

(٤) السيوطي. صون ص ٢٨١

ويخلص ابن تيمية إلى القول بأن المطلوب في العقل ليس شيئين في الواقع ، بل شيء واحد : هو ثبوت النسبة الحكيمة أو اتفاؤها ، أو اتصال الموصوف بالصفة نفيًا أو إثباتًا ، أو نسبة المحمول إلى الموضوع ، والخبر إلى المبتدأ نفيًا وإثباتًا . فإذا ما قلنا النيزد حرام أو ليس بحرام أو الإنسان حيوان أو ليس بحيوان ، كان المطلوب ثبوت التحريم للنيزد أو اتفاؤه . وكذلك ثبوت الحسن للإنسان أو اتفاؤه . فالمطلوب في العقل إذن شيء واحد^(١) .

أما قول المناطقة إنه ليس للمطلوب أكثر من جزئين فلا يفتقر إلى أكثر من مقدمتين ، فلا يقبله ابن تيمية ويناقشه مناقشة مستفيضة . يقول : إن أردتم ليس له إلا اسمان مفردان ، فليس الأمر كذلك . بل قد يكون التعبير عنه بأسماء متعددة . وإذا كان الأمر كذلك لا يكون المطلوب أمراً بل قد يكون ثلاثة أو أربعة أو أكثر^(٢) ، أما إن كان المناطقة يرون أن المطلوب ليس له إلا معنيان سواء عبر عنهما بلفظين أو ألفاظ متعددة فيسكرها ابن تيمية أيضاً أشد الإنكار . ويرى أن المطلوب « يكون معنى واحداً وقد يكون معنيين وقد يكون معاني متعددة . فإن المطلوب بحسب طلب الطالب ، وهو الناظر المستدل والسائل المتعلم المناظر . وكل منهما قد يطلب معنى واحداً ، وقد يطلب معنيين ، وقد يطلب معاني ، المسألة كلها في نظر ابن تيمية تعود إلى حاجة الإنسان لما يطلبه من معاني . أما أن نفرض عليه التقيد بمعنيين أو بمطلوبين فلا تقبله الفطرة التي يجب أن تنطلق على سليقتها^(٣) .

ثم يرى ابن تيمية أنه مما يثبت أن الاكتفاء بمقدمتين في القياس باطل تعريف القياس نفسه فهو « قول مؤلف من أقوال ، إذ سلمت لزوم عنها لذاتها قول آخر^(٤) ، فإذا كان القياس مكوناً من قضايا « امتنع أن يراد بذلك قولان فقط ، لأن لفظ

(١) السيوطي . صون من ٢٧٠

(٢) السيوطي . صون من ٢٧٢

(٣) صون . من ٢٧٢ — ٢٧٣

(٤) صون . من ٢٧١

الاثنين إن أريد به جنس العدد كان متناولا للإثنين فصاعداً ، فيجوز أن يكون القياس مكوناً من ثلاثة مقدمات أو أربعة أو أكثر ، وإن أرادوا به الجمع الحقيقي تكون من ثلاثة مقدمات فصاعداً . وفي كلتا الحالتين لا يقتصر القياس على مقدمتين . ولكنهم أحياناً يدرجون في القياس مقدمات زائدة على مقدمتيه ويسمون هذا بالقياس المركب ويرجعونه إلى « أقيسة متعددة سبقت لبيان مطلوب واحد . إلا أن القياس المبين للمطلوب بالذات منها ليس إلا واحداً . وبقيّة الأقيسة لبيان مقدمات القياس . وهذه الأقيسة التي تتكون لبيان المقدمات تسمى مفصلة ، إذا صرح فيها بنتائجها ، وموصولة إذا لم يصرح^(١) . وأحياناً تحذف بعض مقدمات القياس . إما اعتماداً على ذكاء المخاطب وإما للمغالطة . ولعل ابن تيمية يقصد بذلك ما يعبر عنه المناطقة بالقياس المضمر .

ويشير ابن تيمية بعد ذلك إلى اختلاف ابن سينا والرازي في أن العلم بالمقدمتين فقط هل يكفي في الإنتاج . أما ابن سينا فيرى أن الانسان قد يعلم المقدمتين : هذا الحيوان بغلة ، وكل بغلة لاتلد ، ومع ذلك قد يشك حين يرى بغلة منتفخة البطن : هل هي عاقر أم لا ؟ ويرى أنه لابد مع العلم بالمقدمتين من التفتن لسكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت المقدمة الكلية وإلا تعذر الإنتاج . لا يوافق الرازي على هذا ، لأن اندراج إحدى المقدمتين تحت الأخرى ، إما أن يكون معلوما مغايراً لتلك المقدمتين وإما أن لا يكون . فإن كان الأول ، أدى هذا إلى وجود مقدمة أخرى ضرورية في الإنتاج . ويكون البحث في كيفية التثامها مع المقدمتين الأخريتين كالبحث في كيفية التثام الأوليتين بعضهما مع بعض . ويؤدي هذا إلى الدور — وإن لم يكن ذلك الإندراج معلوما مغايراً للمقدمتين ، امتنع أن يكون شرطاً في الإنتاج ، لأن الشرط ينبغي أن يكون مغايراً للشرط . ولا توجد هنا ثم مغايرة ، فانتفت أن تكون شرطاً . أما الخطأ في المقدمتين السالف ذكرهما ، فذلك إنما يمكن إذا كان الحاضر في الذهن إحدى المقدمتين فقط : إما الصغرى

وإما الكبرى . أما إذا اجتمعت المقدمتان في الذهن ، فلا يمكن الشك في النتيجة أصلاً^(١) .

لا يوافق ابن تيمية على هذا . بل يعالج المسألة علاجاً آخر فيقرر أن سبب النزاع كله هو ظن المناطقة بأن الإنتاج لا يمكن أن يحدث إلا عن مقدمتين . ولكن يجب التوصل إلى المطلوب بأي عدد ممكن من المقدمات ، والمغفول عنه ليس بمعلوم حال الغفلة ، فإذا تذكر صار معلوماً بالفعل ، وهذا ما حدث تماماً في المثال السالف الذكر ، فوجه الدليل إذن هو العلم بلزوم المدلول له سواء سمي استحضاراً أو تفظناً فتم استحضار في ذهنه لزوم المدلول ، علم أنه دال عليه ،

وقد يحدث هذا اللزوم بالضرورة ، وقد يكتفى فيه بمقدمة واحدة . وقد يحتاج إلى مقدمتين أو ثلاث أو أكثر ، لأن الوسط وهو العلم بين اللازم والمزوم ، أو بين المحكوم به والمحكوم عليه ، يتنوع ويتعدد تبعاً لتنوع الناس وتعدددهم . فليس ما كان وسطاً مستلزماً للحكم في حق إنسان هو الدليل الذي يجب أن يكون وسطاً في حق الآخر ، بل قد يصل إلى الحكم بوسط آخر . يحدث هذا في المواد العقلية والحسية ، كما يحدث في الأمور العقلية والمتواترة^(٢) .

وعلى العموم إن قصر الاستدلال بالبرهان على مقدمتين عند ابن تيمية باطل ، ومخالف للفطرة بل هو نوع من أنواع التطويل الكثير ،^(٣) يقول في موافقة صريح المعقول ، «فتقدير بأنهم اللقدمتين يكونون قد طولوا وداروا بالعقول دورة تبعد على العقول معرفة الله تعالى والاقرار بنبوانه»^(٤) ولم يلجأ إليه نظار المسلمين بل كانت طريقتهم وأن يذكروا من الأدلة على المقدمات ما يحتاجون إليه ولا يلتزمون في كل استدلال أن يذكروا مقدمتين كما يفعله من يسلك سبيل المنطقيين^(٥) ،

(١) الرازي . محصل . . ص ٣٠ — السيوطي صون ص ٢٨٢ — ٢٨٤ — وما بعدها

(٢) السيوطي . صون ص ٢٨٤

(٣) نفس المصدر — نفس الحقيقة

(٤) ابن تيمية . موافقة ج ٣ ص ٥٦

(٥) السيوطي . صون ص ٢٨٥ — ٢٨٦

ويذكر ابن تيمية أن «الرازي أثبت الصانع بخمسة^(١) مسالك، وهي كلها مبنية على مقدمة واحدة»، كما يذكر صاحب البحر المحيط أنه يؤثر عن إمام الحرمين أنه يصح إنتاج المقدمة الواحدة^(٢) ويقول صاحب نقد النثر «وليس يجب القياس إلا عن قول يتقدم، فيكون القياس نتيجة ذلك، كقولنا إذا كان الحى حساساً متحركاً، فالإنسان حى. وربما كان ذلك في اللسان العربى مقدمة أو مقدمتين أو أكثر على قدر ما يتجه من إفهام المخاطب، ويذكر في فقرة أخرى «وإنما يكتفى في لسان العرب بمقدمة واحدة على التوسع وعلم المخاطب»^(٣).

وفي فقرة من كتاب الآراء والديانات لابن النوبختى وهي التى ينقلها ابن تيمية إلينا في كتابه، اعتراض بعض نظار المسلمين على القول بأن القياس لا ينتج من مقدمة واحدة. ويقرر أنه — عندهم — يمكن الاستدلال على أن الإنسان جوهر، من غير أن يوضع الاستدلال في صورة قياس فالدليل على أن الإنسان جوهر، أنه يقبل المتضادات في أزمان مختلفة. وليست هناك أدنى حاجة إلى ذكر مقدمة ثانية وهي أن كل قابل للمتضادات في أزمان مختلفة فهو جوهر، لأن الخاص داخل في العام. ودلالة إحدى المقدمتين على المطلوب تغنى عن دلالة المقدمة الأخرى. ويتحقق هذا في جميع صور الاستدلال البرهانى، ولا توجد قضيتان كليتان يستدل بهما على صحة نتيجة، لأن القائل إذا قال الجوهر لكل حى، والحياة لكل إنسان — فالنتيجة أن الجوهر لكل إنسان — هنا تكرار لامعنى له، أو مصادرة على المطلوب، لأنه سواء في العقل قول القائل: الجوهر لكل حى والجوهر لكل إنسان، لأن إحدى تلك المقدمتين تغنى عن الأخرى تماماً. وليس هناك «من المطالب العلية ما يتوقف المطلوب فيه على مقدمتين يثبتن بأنفسهما، وإذا ما كان الأمر كذلك، كانت إحداها كافية كما أنه «ليست هناك مقدمتان أوليتان لا تحتاجان إلى برهان يتقدمها يستدل بهما على شيء مختلف فيه،

(١) ابن تيمية . موافقة ص ٥٦ ج ٣

(٢) الزركشى . البحر المحيط ج ١ ص ٨

(٣) قدامة . نقد النثر . (طبعة القاهرة ١٣٥١ هـ - ١٩٣٣ م) ص ١٦

وتكون المقدمتان في العقول أولى بالقبول من النتيجة ، بل لا بد من مقدمات عدة تشرح ما اختلف فيه ^(١) . وإذا ما أثبتنا خطأ توقف الشكل الأول على مقدمتين — انهدم القياس الأرسططاليسي من أساسه — فالشكل الأول أكمل تلك الأشكال ، وبقيّة الأشكال المختلفة يمكن ردها بسهولة إليه .

وأخيراً نستطيع أن نقرر أن اعتراض ابن تيمية على اقتصار القياس على مقدمتين هو اتجاه عربي صرف يحاول به نقد المنطق الأرسططاليسي ، من حيث أنه يسلك بالفكر في طرق متعددة متكلفة ، بينما ينبغي لديه إطلاق الفكر على سجيته وعدم تقييده بقوانين صناعية .

الوجه الرابع من النقد :

نقد صور الاستدلال الأرسططاليسية

قسم ابن تيمية أنواع الاستدلال الأرسططاليسية إلى ثلاثة :

١ — قياس الشمول ٢ — قياس التمثيل ٣ — الاستقراء

واعتبر القياس الأول موصلاً إلى اليقين والثاني إلى الظن والثالث ينقسم إلى

قسمين استقراء تام وهو يؤدي إلى اليقين ، واستقراء ناقص وهو يؤدي إلى الظن .

وحاول ابن تيمية أن يبحث هذه الأنواع الثلاثة من ثلاثة نواح :

١ — من حيث إيصال البعض منها إلى اليقين والبعض منها إلى الظن .

٢ — من ناحية معرفة المسلمين لها .

٣ — من حيث حصر صور الاستدلال في ثلاثة فقط .

الناحية الأولى . اليقين والظن

هل يستند اليقين والظن في الاستدلال إلى الصورة أم إلى المادة . المنطق

الأرسططاليسي ينظر إلى ما يؤدي إليه أنواع الاستدلال الثلاثة من الناحية الصورية

كما هو مقرر . أما ابن تيمية فلم يوافق على هذا ، ونظر إلى مسألة اليقين والظن في

الاستدلال من الناحية المادية فقال : « إن قياس التمثيل وقياس الشمول سواء ، وإنما

يختلفان بالمادة المعينة . فإن كانت يقينية في أحدهما ، كانت يقينية في الآخر . وإن كانت ظنية في أحدهما ، كانت ظنية في الآخر ، وقياس الشمول يشبه في صورته نفسها قياس التمثيل ، فهو مكون من الحد الأكبر والأصغر والأوسط ، والأوسط هذا هو العلة أو الجامع أو المناط في قياس التمثيل ^(١) .

يقول ابن تيمية : « إن الذي يسمى في أحدهما حداً أوسط ، هو في آخر الوصف المشترك والقضية الكبرى المتضمنة لزوم الحد الأكبر للأوسط ، هو بيان تأثير الوصف المشترك بين الأصل والفرع . فإياه يتبين صدق القضية الكبرى به يتبين أن الجامع المشترك مستلزم للحكم . فلزوم الأكبر للأوسط هو لزوم الحكم للمشارك . فإذا قلت النبيذ حرام قياساً على الخمر ، لأن الخمر إنما حرمت لكونها مسكرة ، وهذا الوصف موجود في النبيذ ، كان بمنزلة قولك : كل نبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام ، فالنتيجة قولك النبيذ حرام ، والنبيذ هو موضوعها وهو الحد الأصغر ، والحرام محمولها وهو الحد الأكبر ، والمسكر المتوسط بين الموضوع والمحمول هو الحد الأوسط المحمول في الصغرى الموضوع في الكبرى ^(٢) ، فالاثان إذن يؤديان إلى شيء واحد ، فيؤديان إلى اليقين إذا كانت المادة يقينية ، وإلى الظن إذا كانت المادة ظنية . يقول ابن تيمية : فهذا هو هذا في الحقيقة ، وإنما يختلفان في تصوير الدليل ونظمه . وإلا فالحقيقة التي بها صار دليلاً وهو أنه مستلزم للدلول ، حقيقة واحدة ^(٣) ، ويذكر ابن تيمية أن المناطقة الأرسططاليسيين يمثلون للتمثيل بالمثال المشهور : السماء مؤلفة فتكون محدثة قياساً على الإنسان ثم يوردون على هذا القياس ما يثبت ضعفه . مع أنه لو قيل السماء مؤلفة ، وكل مؤلف محدث ، لا يمكن توجيه تلك الاعتراضات إليه بعينها .

بل إن ابن تيمية يذهب إلى القول بأن اليقين أقوى في قياس التمثيل منه في

(١) البيهقي - صون ص ٢٣٠

(٢) البيهقي - صون ص ٢١٩

(٣) نفس المصدر ص ٢٣٤ — ٢٣٥

قياس الشمول ، لأن الحكم يكون ثابتاً في الأصل ، أى علم ثبوته في بعض الجزئيات والجزئيات هي الحقائق الوحيدة الموجودة في الأعيان . ثم يرى أنه لا يكفي في قياس التمثيل لإثبات الحكم في أحد الجزئين لثبوته في الجزئ الآخر ، لاشتراكهما في أمر لم يقيم دليل على استلزامه للحكم . بل لا بد من العلم بأن المشترك بين الجزئين ، مستلزم للحكم والمشارك بينهما هو الحد الأوسط . ويسمى عند الأصوليين — المطالبة بتأثير الوصف في الحكم ، لأن الاعتراضات تتوجه نحوها فإما أن تمنع الوصف في الأصل ، وإما أن تمنع الحكم في الأصل ، وإما أن تمنع الوصف في الفرع ، وإما أن تمنع كون الوصف علة في الحكم .

وينكر أن يكون الوصف المذكور علة أو دليل علة . فلا بد أن يلجأ إلى دليل من سبر وتقسيم أو مناسبة أو دوران . وهذه المسالك كافية أن تؤدي إلى اليقين تماماً . وبهذا يمتاز قياس التمثيل أو بمعنى أصح قياس الشاهد على الغائب عن قياس الشمول . وصل ابن تيمية إذن إلى النتيجة التي وصل إليها المحدثون ، من أن قياس التمثيل إذا ما استند على قوانين الاستقراء العَلِّي — وهي التي كان يسميها المسلمون مسالك العلة — أدى إلى اليقين^(١).

ولكن ابن تيمية يقول إن هذه المسالك التي دلت على أن الوصف المشترك وهو العلة أو دليلها ، مستلزم للحكم ، تدل أيضاً في قياس الشمول على أن الحد الأوسط مستلزم للأكبر ، وهو الدال على صحة المقدمة الكبرى : فإن أثبت العلة كان برهان علم ، وإن أثبت دليلها كان برهان دلالة ، وإن لم تفد العلم بل أفادت الظن ، فكذلك المقدمة الكبرى في ذلك القياس لا تكون إلا ظنية^(٢) .

فالقياس التمثيلي إذن يكاد يكون أقوى من قياس الشمول ، بل إن ابن تيمية يعتبره أيضاً أصلاً لقياس الشمول ، القياس التمثيلي هو أصل للقياس الشمولي ، والسبب في هذا أن قياس الشمول يستند على قضية كلية وابن تيمية يرى أن طريق

(١) السيوطي . صون ض ٢٢٤ — ٢٢٥

(٢) صون . ص ٢٢١

التوصل إلى هذه القضية الكلية هو قياس التمثيل . ويرى ابن تيمية أن نظار المسلمين استخدموا قياس التمثيل في العقلیات ، كما استخدم الفقهاء قياس الشمول في الفقهیات لأنه إذا ثبت أن الوصف مستلزم للحكم ، كان هذا دليلا في جميع العلوم . وحيث لا يستدل بالقياس التمثيلي ، لا يستدل بالقياس الشمولي ولا يعتبر القياس حقيقة في قياس التمثيل ، مجازا في قياس الشمول ، كما يرى الغزالي والمقدسي — ولا بالعكس كما يرى ابن حزم — بل هو في الاثنين حقيقة ، والقياس العقلي يتناولهما جميعا وحقيقته في كل منهما واحدة ، والخلاف في صورة الاستدلال^(١) .

ينبغي أن نلاحظ أن ابن تيمية في اعتباره لقياس الغائب على الشاهد موصلا إلى اليقين ، يردد الفكرة التي أخذ بها نظار المسلمين قبل القرن الخامس . فقد اعتبر جميع النظار — ماعدا مفكرين قلائل كأبي المعالي كما سيأتي بعد — قياس الغائب على الشاهد موصلا إلى اليقين . وسلكوا هذا الطريق في اثبات مطالبهم التي يطلب فيها اليقين^(٢) ويقول إمام الحرمين « رتب أئمتنا أدلة العقول ترتيبا ننقله ثم نبين فساد^(٣) » ، ثم يعرض هذه الطرق عند المتقدمين وينكر — كما ذكرنا من قبل — مآذبه إلى المسلمين من أن قياس الغائب على الشاهد طريق يقيني . ونستطيع أن نجد أنصارا لفكرة يقينية قياس الغائب على الشاهد عند المتأخرين ، ولدى منطقي ممتاز هو صاحب شرح سلم بحر العلوم — محب الدين عبد الشكور — فهو ينكر انكارا باتا أن يكون التمثيل حجة ضعيفة أو يفيد الظن . وينسب القول بهذا إلى « سوء فهم الشيخ ابن سينا وأتباعه » ، ثم يقول « إن النصير الطوسي قد انتهى في هذا الأمر حد البلادة ، وظن أنه لا يلزم منه شيء » ، ويقرر أن التمثيل راجع إلى القياس فإن كانت مقدماته قطعية ، تورث القطع كالقياس المنطقي ويرى أنه لا يمكن لإنسان كائنا من كان أن يشك في أنه « إذا ثبت أن حكم الجزئي معلول لعلة قطعا ، وهي

(١) صون من ٢٣٣ — ٢٣٢

(٢) المواقف ج ٢ ص ٢٤

(٣) امام الحرمين . البرهان ج ١ باب مدارك العقل

موجودة في جزئى آخر قطعا ، في أن يثبت ذلك الحكم في ذلك الجزئى قطعا ، لاسيما إذا علم قطعا أن العلة انما وضعت علة ليتعدى الحكم بها ، أما إذا كانت المقدمات ظنية — فإن قياس التمثيل يورث الظن .

أما أن أقيسة الفقهاء ظنية ، فليس يعود ذلك إلى ضعف في صورة التمثيل نفسه ، ولسكن لأن الأغلب في مقدماته الظن ^(١) ،

ويورد بعد ذلك عبارة النصير الطوسى في نقد التمثيل بأنه « لا يفيد القطع لأن الجامع يكون علة للحكم في الأصل لكونه أصلا . ثم دون الفرع وربما ينقسم إلى قسمين يكون أحدهما علة دون الثانى . وقد اختص الأصل بالاول . ثم إن صح كون الجامع علة في الفرع ، كان الاستدلال به برهانا . والتمثيل بالأصل حشو » . ويناقش الشارح هذا الكلام مناقشة طويلة ويقرر أن الأئمة القائلين بالقياس التمثيلى شرطوا أن لا يكون الأصل مخصوصا بالحكم . وأن يعلم أن الحكم معلل بالعلة — المعينة وهى موجودة بالفرع . فإن ثبتت هذه الأمور بالقطعيات ، ثبت الحكم قطعا وإن ثبتت ظنا ، ثبت الحكم ظنا . وإن لم يثبت أصلا ، لم يصح التمثيل . ومن هنا تبين تداعى كلام الطوسى الذى يدعى أن المسلمين يقولون بخصوصية الحكم بالأصل دون الفرع . وفى الحقيقة إن الحكم لا بد أن ينقل إلى الفرع مادامت العلة التى استلزمت هذا الحكم فى الأصل موجودة فى الفرع ^(٢) .

إن هذا النزاع كله يعود إلى عدم تمييز المناطق بين التمثيل وقياس الغائب على الشاهد . فهناك اختلاف تام بين الاثنين . فالأول يودى إلى الظن ، والثانى يودى إلى اليقين . لأنه بينما يستند الثانى على مسالك العلة يستند الأول — فى صورته الأرسططاليسية — على بعض الشبه بين الجزئيين . ولكن عدم تفريق المتأخرين بين الاثنين فى التعبير أدى إلى القول بأنهما فى جرهما شئ واحد . فنظر الأرسططاليسيون للاثنين — باعتبارهما تمثيلا — على أنهما يؤديان إلى الظن .

(١) شرح سلم بحر العلوم . ص ٢٤٦

(٢) نفس المصدر ص ٢٤٦

ويذكر ابن تيمية بعد ذلك أن فريقاً من نظار المسلمين لم يقبلوا طرق المناطقة في الاستدلال بل « يستدلون بالأدلة المستلزمة عندهم لمدلولاتها من غير اعتبار ذلك بميزان المنطقيين ، ولكنه يقرر أن جمهور النظار يقيسون الغائب على الشاهد إذا كان المشترك مستلزماً للحكم ، وأن هناك من نازع هؤلاء النظار في أن ثبوت الحكم في الغائب هو لأجل ثبوته في الشاهد . بل يقولون إن « نفس القضية الكلية كافية في المقصود من غير احتياج إلى التمثيل ، ويرى ابن تيمية أن هذا أيضاً يحدث في الفقهيات » فإنه متى أقام الدليل على أن الحكم معلق بالوصف الجامع ، لم يحتاج إلى الأصل . بل نفس الدليل الدال على أن الحكم يتعلق بالوصف كاف . ولكن لما كان هذا كلياً ، والكل لا يوجد (في الخارج) إلا معينا - كان تعيين الأصل - مما يعلم به تحقق هذا الكل ، ما يمكننا أن نستنتجه من هذا أن ابن تيمية يرى أن مواد الاستدلال إذا ما كانت يقينية ، كانت يقينية في أية صورة من صور الاستدلال^(١) .

(ثانياً — معرفة المسلمين لصور الاستدلال بفطرتهم .)

يرى ابن تيمية أن الناس يستدلون بقياس الشمول وبلاستقراء وبقياس التمثيل أي يستدلون بالكل على الجزئ وبالجزئ على الكل وبالجزئ على الجزئ . ولكن بدون أن تصوغ أدلتها وعبارتها في صور الاستدلال . يقول « إن أذهان بني آدم تستدل بالأدلة على المدلولات . وإن لم يعبروا عن ذلك بالعبارات المبينة لما في نفوسهم . وقد يعبرون بعبارات مبينة لمعانيهم ، وإن لم يسلكوا اصطلاح طائفة معينة من أهل الكلام ولا المنطق ولا غيرهم ،

بل إن عبارات المسلمين هي « خير من عباراتهم ، وأبين في العقل وأوجز في اللفظ ، والمعنى واحد ، ومن الأمثلة على هذا « إذا قلت هذا إنسان وكل إنسان مخلوق أو حيوان أو حساس أو متحرك بالإرادة . فإن شئت صورت الدليل على هذه الصورة ، وإن شئت قلت هذا إنسان ، والإنسانية مستلزمة لهذه

الأحكام^(١)، . . . فالمسلمون إذن توصلوا في عباراتهم الخاصة إلى طرق المنطق اليوناني ويظهر هذا في ما يسمى أدلة وأمارات. يقول ابن تيمية « والفقهاء يسمون الجميع دليلاً. ومن أهل الكلام من لا يسمى بالدليل إلا الأول. ثم الضابط في الدليل أن يكون مستلزماً للدلول فكلاً كان مستلزماً لغيره، أمكن أن يستدل به عليه. فإن كان التلازم من الطرفين، أمكن أن يستدل بكل منهما على الآخر. فيستدل بما عليه منها على الآخر الذي لا يعلمه، ويرى ابن تيمية أن الفقهاء يقررون أنه إن كان اللزوم قطعياً كان الدليل قطعياً، وإن كان ظاهراً — ولكنه قد يتخلف — كان الدليل ظاهراً. ومن أمثلة الأدلة القطعية دلالة المخلوقات على خالقها فإن وجودها مستلزم لوجود ذلك. ووجودها بدون ذلك ممتنع، فلا توجد الأدلة على ذلك. ويضرب ابن تيمية أمثلة أخرى، ويرى أنها كلها أدلة مستلزمة لدلولاتها لزوماً واجباً لا ينفك عنه مطلقاً. ثم يقول إنه « سواء كان اللزوم المستدل به وجوداً وعدمًا، فقد يكون الدليل وجوداً وعدمًا. ويستدل بكل منها على وجود وعدم. فإنه يستدل بثبوت الشيء على انتفاء نقيضه، ويستدل بانتفاء نقيضه على ثبوته، ويستدل بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم، وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم. بل كل دليل يستدل به فإنه ملزوم لدلوله، أليس يدخل في فكرة الأدلة والأمارات كل صور المنطق الأرسططاليسي يقول ابن تيمية « وقد دخل ذلك في كل ما ذكره وما لم يذكره. فإن ما يسمونه الشرطي المتصل مضمونه الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم، سواء عبر عن هذا بصيغة الشرط، أو بصيغة الجزم. فاختلاف صيغ الدليل مع اتحاد معناه لا يغير حقيقته. والكلام إنما هو في المعاني العقلية لا في الألفاظ، فالمسلمين إذن أن يصوغوا أدلتهم في عباراتهم بدون التقيد بالمنطق الأرسططاليسي « وإذا اتسعت العقول وتصوراتها اتسعت عباراتها. وإذا ضاقت العقول والعبارات والتصورات بقي صاحبها كأنه محبوس العقل واللسان كما يصيب أهل المنطق اليوناني. تجدهم

من أضيّق الناس علماً وبياناً وأعجزهم تصوراً وتعبيراً . ولهذا من كان ذكياً
 ذا تصرف في العلوم وسلك مسلك أهل المنطق ، طول وضيق وتكلف وتعسف ،^(١)
 فهذا المنطق إذن طرق طويلة فارغة . وهو أمر اصطلاحى وضعه رجل من
 اليونان ولا يحتاج إليه العقلاء ولا طلب العقلاء للعلم موقوف عليه ، لأن القول
 بأننا في حاجة إليه يعنى القول بأننا في حاجة إلى اللغة اليونانية لأن هذا المنطق
 منطقها ويقول على خصائصها ، ولا يقول أحد إن سائر العقلاء محتاجون إلى هذه
 اللغة لا سيما من كرمه الله بأشراف اللغات الجامعة لأكل مراتب البيان الميينة لما
 تتصوره الأذهان بأوجز لفظ وأكمل تعريف ، فليس العقلاء إذن في حاجة إليه
 كما يدعى متى بن يونس . وإنما الحاجة إلى تعلم العربية كما يذكر السيرافى ، لأن
 المعانى عقلية لا تحتاج إلى اصطلاح خاص^(٢) ، بخلاف اللغة اليونانية التى تحتاج إلى
 اصطلاح خاص في معرفة ما يجب معرفته من المعانى . فنطق اليونان متصل بلغتهم
 بل هو يقوم على عبقرية تلك اللغة ، فمن الحق إذن أن يستخدمه المسلمون ، أو أنه
 لا يوثق بعلم من لا يعلم المنطق (ويشير ابن تيمية هنا إلى الغزالى) أو أن تعلمه
 فرض على الكفاية ، وأنه من شروط الاجتهاد — كما يدعى بعض الأصوليين
 إن تعلم العربية التى لا يمكن فهم القرآن والحديث بدونها وهو الذى ينبى أن يعتبر
 فرضاً على الكفاية . هذا النقد الذى يعتبر أقدم نقد وجهه علماء الإسلام للمنطق
 الأرسطاطاليسى لا نجده لدى أبى سعيد السيرافى فحسب بل قال به الشافعى أيضاً فى
 نص ينقله إلينا السيوطى وهو : ما جهل الناس واختلفوا إلا لتركهم لسان العرب
 وميلهم إلى لسان أرسططاليس ، ويعلق السيوطى على هذا بقوله : وأشار الشافعى
 بذلك إلى ما حدث فى زمن المأمون من القول بخلق القرآن ونفى الرؤية وغير ذلك
 من البدع . وأن سببها الجهل بالعربية والبلاغة الموضوعه فيها من المعانى والبيان
 والبديع ، الجامع لجميع ذلك قوله لسان العرب الجارى عليه نصوص القرآن والسنة

(١) صون . ص ٢٦٥ — ٢٦٦

(٢) صون . ص ٢٦٦

وتخرج ماورد فيها على لسان يونان ومنطق أرسططاليس الذى هو فى حيز ولسان العرب فى حيز . ولم ينزل القرآن ولا أنت السنة إلا على مصطلح العرب ومذاهمهم فى المحاوره والتخاطب والاحتجاج والاستدلال لا على مصطلح يونان . ولكل قوم لغة واصطلاح ^(١) ، فهذا النقد اذن وجد قبل ابن تيمية وقبل السيرافى ، ويمثل وجهة نظر صحيحة إلى حد كبير .

الناحية الثالثة : نقد حصر الدليل فى القياس والاستقراء والتمثيل .

يقول ابن تيمية إن المناطقه الأرسططاليسيين حصروا جنس الدليل فى القياس والاستقراء والتمثيل . ثم يشرح هذه الأدلة وينتهى إلى القول بأن هذه الأدلة أما أن تكون « باطلة » ، وأما « أن تكون تطويلا يبعد الطريق على المستدل ، فلا يخلو عن خطأ يصد عن الحق ، أو طريق طويل يتعب صاحبه حتى يصل إلى الحق مع إمكان حصوله بطريق قريب » ، وهذه الطرق تشبه إجابة من يقال له : أين أذنك ؟ فيرفع يده فوق رأسه فى حركة شديدة ثم يديرها إلى أذنه اليسرى وكان يمكنه الإشارة إلى الأذن اليمنى أو اليسرى مباشرة ^(٢) .

أما عن انحصار الاستدلال فى القياس والاستقراء والتمثيل ، أى فى الاستدلال بالكلى على الجزئى وبالجزئى على الكلى أو بأحد الجزئين على الآخر ، فانحصار لا يقبله ابن تيمية . إن هناك صورا أخرى من الاستدلال لا يحيط بها تقسيم المنطق الأرسططاليسى . وهذه الصور تكون الجانب الإنشائى من نقد ابن تيمية لمبحث الاستدلال عند الأرسططاليسيين . . . وقبل أن نتقل إلى بحث هذا الجانب الإنشائى نحب أن نبين بعض الأسباب العامة التى دعت ابن تيمية إلى نقد مبحث القياس الأرسططاليسى ولواحقه والتى يمكن استخلاصها من ثنايا كلامه وتعبير عن اتجاهه العام فى نقد منطق أرسطو .

أما أولى هذه الأسباب : فهى اتصال مبحث الاستدلال الأرسططاليسى

(١) صون ١٥٠٠ — ١٦

(٢) صون ٢٦١٠٠

بالإلهيات — وهذه الإلهيات كما قلنا مخالفة لإلهيات المسلمين — ومن هنا نشأت مخالفة مباحث الاستدلال الأرسططاليسية لمباحث المسلمين الإلهية .

وثانى هذه الأسباب: هي أن الفطرة الإسلامية والفطرة العربية لم تكن تحتل صوراً صناعية للاستدلال كالاقتصار على مقدمتين مثلاً ، فهي « طرق صعبة طويلة وعبارات متكلفة حائلة » وليس لها من نتيجة سوى إضاعة الوقت وإتاعاب الذهن . أما ثالث هذه الأسباب: فهو اتجاه الإسلام إلى الوفاء بالحاجات الإنسانية والحاجة الإنسانية — كما قلنا في مبحث الحد — لا تستقر ولا تسكن . فلا نستطيع الإقتصار على مقدمتين . لأننا قد نكون في حاجة إلى أكثر من ذلك تبعاً لحاجاتنا العملية ، لا نستطيع قصر الاستدلال العقلي على القياس والاستقراء والتفصيل ، لأنه قد تدعو حاجة من الحاجات إلى أن يوضع العقل صوراً أخرى من الاستدلال . أما رابع هذه الأسباب: فهو اتصال منطق أرسطو باللغة اليونانية ، واللغة اليونانية مخالفة للغة العربية . فنشأ الإلتباس حين طبق منطق الأولى على مسائل الثانية .: تلك هي الأسباب التي سيطرت على النقد التيمى لمباحث الاستدلالات الأرسططاليسية . وسنتقل الآن إلى مناقشة الجانب الإنشائي لنقد ابن تيمية لمباحث الاستدلال .

الجانب الإنشائي لنقد ابن تيمية لمباحث الاستدلال . صور الاستدلال التيمى وهذه الصور هي « الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة في القرآن ، وهي تذكر « في دلائل ربوبيته وإلهيته ووحدانيته وقدرته وإمكان المعاد وغير ذلك من المطالب الحالية السنية والمعالم الإلهية التي هي أشرف العلوم وأعظم ما تكمل به النفوس من المعارف ، وأن كمالها لا بد فيه من كمال عليها وقصدها جميعاً » .

وصور الاستدلال القرآني عند ابن تيمية تنقسم إلى الآيات وقياس الأولى . يقول ابن تيمية : « كانت طريقة الأنبياء وصلوات الله عليهم وسلامه الاستدلال على الرب تعالى بذكر آياته — وإن استعملوا في ذلك القياس استعملوا قياس الأولى . ولم يستعملوا قياس شمول يستوى أفراده . ولا قياس مثل محض

فإن الرب تعالى لا مثيل له ، ولا يجتمع هو وغيره تحت كلى مستوى أفراد ، بل ما يثبت لغيره من كمال لا نقص فيه ، فثبوته له بطريق الأولى . وما تنزه غيره عنه من النقائص ، فتزهمه عنه بطريق الأولى ،^(١).

وسنشرح الآن هذين الطريقين طبعاً لما لدينا من كتب ابن تيمية .

الطريق الأول : طريق الآيات

يعبر ابن تيمية عن الآية تارة بالعلامة وطوراً بالدليل ، الذى يستلزم عين المدلول ولا يكون مدلوله أمراً كلياً مشتركاً بين المطلوب وغيره . بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول ، فهو العلم باستدلال جزئى على جزئى ملازم له ، بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر ، ومن عدمه عدمه . طلوع الشمس آية على وجود النهار ، فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار . ومعجزات محمد صلى الله عليه وسلم آية على نبوته . فنفس العلم بثبوت تلك المعجزات ، يوجب العلم بثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . والعلم بثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لا يوجب أمراً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره ، لأن هذه المعجزات خاصة به وحده . وكذلك آيات الله ، نفس العلم بها يوجب العلم بذاته . وهذا العلم لا يوجب علماً مشتركاً بين الله وغيره ، والعلم بكون هذا مستلزماً لهذا هو جهة الدليل . فكل دليل فى الوجود لا بد أن يكون مستلزماً للمدلول ،^(٢).

والآية — وهى العلم باستلزام المعين المعين المطلوب — أدق وأقرب إلى الفطرة من القياس المنطقى الذى ينتقل العقل فيه من حكم كل عام إلى أحكام جزئية إن طريق الفكر عند ابن تيمية — كما هو عند المتكلمين — هو استلزام الدليل للمدلول ، أو هو استلزام معين لمعين . وإذا كان هناك علم كلى ، فإنه ينشأ من العلم الجزئى ، فيلزم من وجود الخاص وجود العام . كما يلزم من وجود هذا الإنسان وجود الإنسان . ومن وجود هذا الإنسان وجود الإنسانية والحيوانية . ولكن

(١) صون ١ ص ٢٥٢

(٢) صون ... ص ٢٥٢

ينبغي أن نلاحظ أن المطلق لا يوجد بما هو مطلق إلا في الأذهان ونفس هذا المطلق لا يوصل إلى معرفة أصلاً ، فإذا علم الإنسان وجود إنسان مطلق وحيوان مطلق لم يكن عالماً بنفس العين . كذلك إذا علم واجباً مطلقاً وفاعلاً مطلقاً وغنياً مطلقاً لم يكن عالماً بنفس رب العالمين ، وعلى هذا الأساس لا يمكن التوصل إلى معرفة الله ، وما يختص به عن غيره . فيرى ابن تيمية حينئذ أن نلجأ إلى دليل الآيات ، فأياته تستلزم عينه التي يمنع تصورهما من وقوع الشركة فيها . وكل ما سواه دليل على عينه وآية له — فإنه ملزوم لعينه ، فإنه دليل على لازمه . ويتمتع تحقق شيء من الممكنات إلا مع تحقق عينه فكلها لازمة لنفسه دليل عليه آية له ، وإذا كانت الآية تختلف اختلافاً جوهرياً عن القياس الأرسططاليسي فإنها تخالف أيضاً التمثيل الأرسططاليسي . يقول ابن تيمية إن دليل الآية هو « استدلال بجزئي على جزئي لتلازمهما وليس ذلك من قياس التمثيل ^(١) » ولا يعمل ابن تيمية الخلاف بينهما بأكثر من ذلك .

أما توضيح هذا الخلاف فإني أوضحه فيما يأتي : إن دليل الآية يشبه في الحقيقة مسلك الدوران في مباحث العلة الأصولية ، أي دوران المقدم أو العلة وجوداً وعدمًا . وهو ما يسميه المحدثون قانون التلازم في الوقوع وفي التخلف . وهذا ما يوضح لنا الاختلاف الشديد بين طريق الآية والتمثيل الأرسططاليسي .

بقيت مسألة واحدة في هذا الطريق وهي أن ابن تيمية يعتبره استدلالاً بجزئي على جزئي ملازم ، بحيث يلزم من وجوده وجوده ومن عدمه عدمه . ويناقشه على هذا الأساس ولكنه في فقرة أخرى يربط به دليلاً آخر هو الاستدلال بالكلّي على الكلّي الملازم له والمطابق له في العموم والخصوص . فإذا كان الاستدلال بطولوع الشمس على النهار هو الاستدلال بطولوع معين على نهار معين ، أي الاستدلال بجزئي على جزئي ، فإن الاستدلال بجنس النهار على جنس الطلوع هو الاستدلال بكلّي على كلّي . ويقول في فقرة أخرى إن الاستدلال بظهور الثريا على

ظهور ما قرب منها مشرقا ومغربا ويمينا وشمالا من السكواكب هو استدلال بجزئى على جزئى . . فإن قضى به قضاء كليا كان استدلالا بكلى على كلى . وليس استدلالا بكلى على جزئى ، بل بأحد الكليين المتلازمين على الآخر ^(١) ، فالاستدلال بالكلى على الكلى يستند على الاستدلال بالجزئى على الجزئى ، لأن الجزئى المعين هو الوحيد الموجود فى الأعيان . ويناقش صاحب المواقف هذا الطريق ، الاستدلال بالكلى على الكلى ، ويحاول أن يرده إما إلى التمثيل وإما إلى القياس الارسططاليسى ^(٢) . ودعا هذا شارح المواقف إلى إثارة مسألة أخرى متصل أيضا بالاستدلال بالكلى على الجزئى . وهى : هل نعتبر القياس الاستثنائى المتصل او المنفصل استدلالا بكلى على جزئى ؟ فإذا قلنا : كلما كانت الشمس طالعة ، كان النهار موجودا لمسكنها طالعة أو لكن النهار غير موجود . أو إذا قلنا إما أن يكون زيد فى البحر وإما أن لا يغرق — لكنه ليس فى البحر فلا يغرق — أو لكنه غرق فيكون فى البحر . هل نعتبر تلك الأمثلة استدلالا بكلى على جزئى . يرى شارح المواقف أن القياس الاستثنائى فى قسميه : المتصل والمنفصل ليس استدلالا بكلى على جزئى ، ولكن الصواب أن يقال المناسبة بين الدليل والمدلول إما بالاشتغال وإما بالاستلزام الذى لا اشتغال معه ، فإما صريحا كما فى الاستثنائيات المتصلة وإما غير صريح كما فى الاستثنائيات المنفصلة . وأما الاقترانيات الشرطية فراجعة إما إلى الاستلزام أو الاشتغال ،

الطريق الثانى : قياس الأولى .

يعرف ابن تيمية قياس الأولى بأنه ما يكون الحكم المطلوب فيه أولى بالثبوت من الصورة المذكورة فى الدليل الدال عليه ^(٣) ، ويذكر أن احمد بن حنبل وغيره من السلف — وكانوا أعداء للقياس — كانوا يستخدمونه . ويحاول ابن تيمية استخدام

(١) صون ٠٠ ص ٢٦٣

(٢) مواقف ٠ ١٢ ص ٥١

(٣) ابن تيمية . شرح العقيدة الاصفهانية ص ٤٣

القياس في إحدى المشاكل الكلامية وهي مشكلة الصفات فيرى أن « ما لغير الله من كمال لا نقص فيه فثبوته له بطريق الأولى وماتزه غيره عنه فتزحه عنه بطريق الأولى » ويصور ابن تيمية الشطر الأول من هذا التعريف في صورة عكسية . فيقول إن قياس الأولى يدل على أنه ثبت له من صفات الكمال التي لا نقص فيها أكمل مما علموه ثابتا لغيره مع التفاوت الذي لا يضبطه العقل ، فما ثبت لله أعظم مما ثبت لكل ما سواه بما لا يدرك قدره . ولهذا كان ينبغي اختيار الأسماء التي تطلق عليه بطريق التشكيك لا بطريق الاشتراك اللفظي ولا بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتماثل أفرادها ، بل بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتفاضل أفرادها . ويشبه ابن تيمية هذا بلفظ البياض ، يطلق على الشديد كيباض الثلج وعلى ما هو أخف بياضا من الثلج كالعاج مثلا . إن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن ، ولكن كون وجود الواجب أكمل من وجود الممكن لا يمنع مطلقا من اتفاق الاثنين في مسمى الوجود ، — فالوجود معنى كلي مشترك — وهذا الأمر يحدث أيضا في سائر أسمائه وصفاته التي تطلق على الخالق والمخلوقات . وقد أدى هذا إلى خلاف شديد بين فرق الإسلام ، هل صفات الله وأسمائه وغيرها حقيقة في الخالق ، مجاز في المخلوق ، أم المسألة بالعكس . أم أنها حقيقة في الاثنين ؟ يذكر ابن تيمية أن أغلب المسلمين أخذوا بالرأى الأخير — وهو الرأى الصائب — « لأن الأسماء المشككة هي متواطئة باعتبار القدر المشترك » ويرى ابن تيمية أنه لهذا السبب أدرج الفلاسفة المتقدمون المشككة تحت المتواطئة ، ولم يفردوا لها قسما خاصا . بل اعتبروها قسما للتواطئة العامة وقسما للتواطئة الخاصة . أما القسم الأول ، فلا بد فيه من إثبات قدر مشترك كلي وهو مسمى المتواطئة العامة ، وهذا المسمى لا يكون إلا في الذهن ، وهذا هو مدلول القياس البرهاني ، أما القسم الثاني : فلا بد فيه من إثبات التفاضل وهو مدلول المشككة التي هي قسم المتواطئة ، وذلك هو مدلول الأقيسة البرهانية القرآنية ، أي قياس الأولى ، وهو يكون مع الآيات الطريقتين الوحيدتين للبرهنة على وجود الله .

بهذا ينتهى الجانب الموجب من نقد ابن تيمية للقياس الأرسطاطاليسى ونستطيع الآن أن نلّس في هذا النقد طرافة وابتكارا . فهو لم يقف عند حد نقد الشكاك . بل وضع هو أيضا نقودا عدة ، صدر فيها عن فكر خاص ، بحيث يبدو أثر الشكاك في هذا الفصل ضئيلا باهتا . حقا إنه تأثر بهم من ناحية وبالرواقية من ناحية في نقده الطويل للقضية الكلية ، وخاصة حين حاول أن يطبق البرهان على مباحث الوجود . ودخل بهذا في أبحاث ميتافيزيقية كالوجود وأقسامه والماهيات ووجودها ، فأنكر الكليات ولم يستبق إلا الجزئيات المحسوسة . ولكن لا نجد شيئا من نقده لاقتصار البرهان على مقدمتين أو لخصر صور الاستدلال في ثلاثة في التراث الهليني . أما ارتباط عناصر هذا النقد التفصيلي بنقده العام للمنطق فارتباط وثيق . وفي إيجاز يقدم لنا ابن تيمية في هذا الفصل مبحثا كاملا متفق العناصر ، متناسق الأجزاء ، محاولا أن يثبت به أن المنطق ليس مخالفا لحسب لصريح المنقول بل لصريح المعقول .

أما عن الطرق العقلية التى وضعها لى يستخدمها النظار ، فقد رأينا أن كلا منهما يقوم على فكرة من أعظم الأفكار المنطقية . فالطريق الأول يعود كما قلنا إلى قانون التلازم والتخلف فى الوقوع .

والطريق الثانى يعود إلى فهم وتفریق دقيق بين الأسماء المشككة والمتواطئة أو بين المتواطئة العامة والمتواطئة الخاصة . وبهذا حقق ابن تيمية فكرته القائلة بأن للسلبين طرقا خاصة فى البحث ، مستمدة من القرآن وقائمة عليه .

وأخيرا ترك ابن تيمية بما كتبه عن المنطق تراثا عليا لا يقدر . وقام بمحاولة لا نجد لها شبيها فى تاريخ العصور الوسطى ، بحيث يقول الأستاذ مصطفى باشا عبد الرزاق : إن الدراسات المنطقية لوسارت منذ عهد ابن تيمية على نهجه فى النقد بدل الشرح والتعمق ، لكننا بلغنا بها من الرقى مبلغا عظيما ،

هذا هو التراث المنطقى التيمى . فما هو أثره فىمن جاء بعده من مفكرين ؟

هذا ما سنبحثه فى الفصل القادم .

الفصل الرابع

موقف الفقهاء بعد ابن تيمية من المنطق الأرسططاليسي

تبين لنا في الفصول السابقة أن ابن تيمية نقد المنطق الأرسططاليسي نقداً تفصيلياً ، وأنه ترك لنا بهذا النقد تراثاً عالياً ممتازاً . وقد انقسم الفقهاء بعده في أمر المنطق إلى قسمين : قسم تابع ابن تيمية في اتجاهه النقدي للمنطق وأهم مثليه " ابن القيم (٧٥١ هـ) والصنعاني (٨٤٠ هـ) والسيوطي (٩١١ هـ) وقسم اتجه اتجاه ابن الصلاح في البحث في تحریم المنطق وأهم مثليه عبد الوهاب السبكي (٧٧١) وليس لابن تيمية أثر فيه .

أما عن القسم الأول فأول مثليه تلميذ ابن تيمية المشهور ابن قيم الجوزية . ولا ينقد ابن القيم المنطق في أصوله التفصيلية كما فعل أستاذه من قبل ، ولكنه يذكر بعض الأسباب العامة التي ذكرها ابن تيمية والتي تثبت فساد المنطق الأرسططاليسي . يقول : « أما المنطق فلو كان علماً صحيحاً ، كان غايته أن يكون كالمساحة والهندسة ونحوها . فكيف وباطله أضعاف حقه ، وفساده وتناقض أصوله واختلاف معانيه توجب مراعاتها للذهن أن يزيغ في فكره ، . ولعل ابن القيم ينقض التعريف المشهور بالمنطق ، « أنه قانون عاصم للذهن أن يزل في التفكير »^(١) ، ويقدر ابن القيم أنه « لن يؤمن بفساد المنطق إلا من بحث فيه ، وعرف فساد ، وتداعى أصوله ، فيقول « إنه لن يؤمن بهذا إلا من عرفه ، وعرف فساد ، وتناقضه ومناقضة كثير منه للعقل الصريح . وأخبر بعض من كان قد قرأه وعنى به أنه لم يزل متعجباً من فساد أصوله وقواعده ومعانيه لصريح المعقول ، ومن الواضح أن ابن القيم ينقل فكرة مناقضة المنطق الأرسططاليسي لصريح المعقول عن

ابن تيمية ثم يذكر أن المنطق الأرسططاليسى يتضمن دعاوى محضة غير مدلول عليها ومن أمثلة هذه الدعاوى « تفرقه بين متساويين ، وجمعه بين مختلفين ، فيحكم على الشيء بحكم ، وعلى نظيره بضد ذلك الحكم أو يحكم على الشيء بحكم ، ثم يحكم على مضاده ومناقضه به ، وأثر ابن تيمية ظاهر في كل هذه النصوص .

ويقرر ابن القيم أنه وقف على رد متكلمي الإسلام عليه وتبيين فسادة وتناقضه فوقف « على مصنف لأبي سعيد السيرافى النحوى فى ذلك ، وعلى رد كثير من أهل الكلام والعربية عليهم كالقاضى أبى بكر بن الطيب والقاضى عبد الجبار والجبائى وابنه وأبى المعالى وأبى القاسم الأنصارى وخلق لا يحصون كثرة . ورأيت استشكالات فضلاتهم ورؤسائهم لمواضع الاشكال ومخالفاتها إما كان ينقدح لى كثير منه . ورأيت آخر من تجرد للرد عليهم شيخ الإسلام قدس الله روحه فإنه أتى فى كتابيه الكبير والصغير بالعجب العجائب وهتك أستارهم^(١) ، وينكر ابن القيم على الذين يقولون إن تعلم هذا العلم فرض كفاية أو فرض عين ، فإن الأئمة ما اشتغلوا به . فيقول « وما كان من هوى النفوس بهذه المنزلة فهو بأن يكون جهلا أولى منه بأن يكون علماً تعلمه فرض كفاية أو فرض عين . وهذا الشافعى وأحمد وسائر أئمة الإسلام وتصانيفهم وأئمة التفسير وتصانيفهم لمن نظر فيها : هل راعوا فيها حدود المنطق وأوضاعه ؟ وهل صح عليهم بدونه ؟ بل كانوا هم أجل وأعظم عقولا من أن يشغلوا أفكارهم بهذيان المنطقيين ، وما دخل المنطق على علم إلا أفسده وغير أوضاعه وشوش قواعده^(٢) .

ثم يذكر أن أنواع الاستدلال المنطقية الأرسططاليسية لن توصل إلى معرفة الله . وأن الطريق الوحيد لمعرفة الله ووجوده هو قياس الأولى « الرب تعالى لا يدخل مع خلقه فى قياس تمثيل ولا قياس شهود يستوى أفرادها ، فهذان الفرعان من القياس يستحيل ثبوتها فى حقه . وأما قياس الأولى فهو غير مستحيل

(١) ابن قيم الجوزية . مفتاح السعادة - ١ ص ١٦٧

(٢) نفس المصدر - ١ ص ١٦٧

في حقه . بل هو واجب له وهو مستعمل في حقه عقلاً ونقلًا^(١) ، ثم يشرح هذا القياس بما لا يخرج عن كتابات ابن تيمية .

ليس في كلام ابن القيم شيء جديد . بل هو يعبر عن بعض آراء ابن تيمية جملة ، ويكاد يورد بعض عباراته بنصها . ولم يفرد ابن القيم لنقد المنطق الأرسططاليسي كتاباً خاصاً . ولم يتجه في هذا النقد نحو فكرة أو أفكار معينة بالذات ، وهذا الاتجاه المعين في نقد المنطق الأرسططاليسي نحو فكرة بذاتها نجده لدى مفكر شيعي هو الوزير الصنعاني (٨٤٠ هـ) فقد كتب الصنعاني تحت تأثير ابن تيمية — إلى حد ما — كتابه « ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان » . والفكرة التي يحاول الصنعاني أن يوضحها في كتابه : هي أن للقرآن أساليب في الاستدلال تخالف أساليب اليونان ، وسيتبين هذا بما سنعرضه من كلامه .

يقول الصنعاني في أول كتابه « الحمد لله الذي جمع القرآن العظيم بين أصح العلوم وأوضحها في الأفهام ، وأفضل الأعمال وأيسرها على الموفقين من الأنام ، حيث أربى لما أودعه من البراهين العظام ، على فني المنطق والكلام ، لما فيه من النفع العام للخواص والعوام ، ولسلامته بما اشتملا عليه في الجليات من فضلات الكلام والتعب الكثير في مجرد فهم عبارات الفلاسفة الطغام ، وفي الخفيات من التعمق والأوهام والمشى وراء الفلاسفة والمبتدعة في مداحض الأقدام^(٢) » .

ثم يذكر « أنه نبغ في هذا الزمان من عادي علوم القرآن وفارق فريق الفرقان وصنف في التحذير من الاعتماد على ما فيه من التباين في معرفة الديان وأصول قواعد الأدیان ، وحث على الرجوع في ذلك إلى معرفة قوانین المبتدعة واليونان ، منتقصة لمن اكتفى بما في معجز التنزيل من البرهان . مقبلاً لتلقى كثير من محكماته بالقبول والإيمان^(٣) » .

(١) ابن قيم الجوزية : مفتاح السعادة . ج ٢ ص ٨١ . وانظر أيضاً إغاثة اللفهان (طبعة القاهرة سنة ١٦٤٢)

(٢) محمد بن إبراهيم الوزير الحسن الصنعاني (المتوفى في ٧ م المحرم من سنة ٨٤٠) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان (طبع الجمعية العلمية الأزهرية المصرية الملاوية سنة ١٣٤٩ هـ) ص ٧

(٣) نفس المصدر ص ٨

ثم يعلل الداعي إلى تأليفه كتابه فيقول « نقض ما ادعاه وفي بيان بعض ما اشتمل عليه كتاب الله من الدلائل المغنية في الاعتقاد عن الاشتغال بكتب الأولائ (١) ».

ويفرد الصنعاني بعد ذلك فصلا طويلا في أن من يقول بقصور القرآن عن الوفاء بالدلالة على الربوبية والتوحيد والنبوات باطل ومخالف للعقول والمنقول وإجماع المسلمين . ويحلل في هذا الفصل بعض الآيات القرآنية ، ويذكر أنها دلائل على أن القرآن هو الطريق الوحيد لاثبات وجود الله . ويذكر إجماع المسلمين من جميع الطوائف على أن القرآن يفيد معرفة أدلة التوحيد من غير ظن ولا تقليد . وكما أن المتكلم ينظر في كتب شيوخه ليتعلم منها الأدلة من غير تقليد غيره ، فكذلك من نظر في القرآن ، يتعلم منه الأدلة من غير تقليد . بل القرآن الذي منه تعلم المتكلمون النظر ، لكنهم غالوا فيه . ولم يقتصروا على القدر الكافي النافع المذكور في كتاب الله (٢) . ويورد الصنعاني ما تيسر من نصوص أهل البيت عليهم السلام على الاكتفاء بالجل والحث على ذلك وكرهه الغلو في علم الكلام ، (٣) ويقرر أن التدقيق الفلسفي في التوحيد ينتج الفساد (٤) لأن الإسلام دين الفطرة من غير احتياج إلى فلسفة (٥) .

ثم يذكر أن الجاحظ في كتابه العبر والاعتبار « أتى بما يقضى له بعلو القدرة في العلم وتعمقه في التفكير في عجائب المخلوقات الضرورية . وكذلك النظر في علم التشريح وعجيب خلق الإنسان والتأمل لما يدرك من ذلك بالعيان ، وكل هذه أدلة على التوحيد .

ولكن أهل المنطق لا يوافقون على هذا بل يقولون « إن إطراد النظر في

(١) الصنعاني . ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ص ٩٧

(٢) « ص ١٧

(٣) « ٢٤

(٤) « ٤٥

(٥) « ٤٧

هذه الأمور نظر مخصوص ينبئ على مقدمات مرتبة مركبة تركيباً مخصوصاً على وجه ينتج العلم على سبيل الاختبار^(١) .

ولا يوافق الصنعاني على ما يذهب إليه المناطقة . ويورد كلاماً للشيخ مختار بن محمود المعتزلي عن شيخه محمود الملاحمي ، أنه لا يشترط في العلم بالله أن ينبئ على المقدمات المنطقية والأساليب النظرية ، ثم يقول الصنعاني ، وكيف ينكر هذا ويستبعد وقد حكى الله سبحانه وتعالى عن الهدهد وهو من العالم البهيمن أنه وحده الله تعالى . واحتج على صحة توحيدِه بذلك حيث قال سبحانه حاكياً عنه . « ألا يسجدوا لله الذي يخرج الخبء في السموات والأرض ، يعنى المطر والنبات فاحتج بحدوث هذين الأمرين المعلوم حدوثهما ، مع تكررهما وحاجة جميع الحيوانات إليها ، مع أنه ما قرأ في المنطق ولا عرف علم الكلام . وقد قرر الله سبحانه وتعالى كلامه وحسنه ، فكيف لا يحسن مثله من إنسان ناطق عاقل مكلف مخاطب ، . ثم يقول ، وحاصل هذا ، أن النظر عند أهل المعارف أو بعضهم شرط اعتباري . ووقوع العلم واليقين بعده كوقوع الرقة والبكاء والخشوع ونحو ذلك . فما هو من فعل الله سبحانه وتعالى ونفعه معلوم ، وإن لم يقع على ترتيب أهل المنطق . ومستند العلم التجربة الضرورية ، فإنه يقع للصالحين ممن لا يعرف ترتيب المقدمات بذلك النظر من اليقين والخشوع ما لا يقع للتكلمين ،

ثم يذكر الصنعاني أن الأئمة لم يعرفوا المنطق . ولم يصوغوا أدلتهم على التوحيد في صورته ، وقد اشتملت خطب أمير المؤمنين ومواعظه وسائر الأئمة على أدلة التوحيد من غير ترتيب مقدمات المنطقيين ولا تقاسيم أساليب المتكلمين . ودرج السلف على ذلك ،

وينتهي الصنعاني إلى القول بأن هناك اختلافاً شديداً بين الأسلوبين . وأن أسلوب المسلمين أرجح بكثير من أسلوب اليونان والمتكلمين . « فهذا أسلوب

الأنبياء والأولياء والأئمة والسلف في النظر . وخالفهم بعض المتكلمين وأنواع
المبتدعة فتكفوا وتعمقوا وعبروا عن المعاني الجليلة بالعبارات الخفية .^(١) ،

ويمكننا أن نستنتج من كلام الصنعاني مسألتين — أولاً . يرى الصنعاني أن
أسلوب القرآن يخالف أسلوب اليونان . ولعله يشير بهذا إلى الفكرة القائلة باستناد
أساليب القرآن على وضوح اللغة العربية ، بينما أساليب اليونان تستند على عبقرية
اللغة اليونانية . واللغتان مختلفتان في خصائصهما ، فحدث الالتباس والاضطراب
حين طبق منطق اليونانية على مسائل العربية — ثانياً . نستطيع أن نلمس من كلام
الصنعاني أنه تأثر بآبن تيمية ، والصنعاني يذكر اسمه مستشهداً به في مواضع عدة
من كتبه .

٢ أتى بعد الصنعاني عالم آخر حارب المنطق الأرسططاليسي محاربة عنيفة . هذا
العالم هو جلال الدين السيوطي (٨٩١١ هـ) وليس لجلال الدين السيوطي آراء
جديدة في نقد المنطق . ولكنه أرخ لنا نقد المسلمين للمنطق الأرسططاليسي أو
اليوناني في كتابه دصون المنطق والكلام^(٢) ، وهذا الكتاب يعتبر أوسع موسوعة
فيما نعلم في موضوع نقد المنطق اليوناني .

أما عن مادة الكتاب نفسه ، فإن السيوطي يبحث موقف علماء المسلمين من
علم الكلام وعلم المنطق . ويقول في مقدمة كتابه وقد رأيت أن أحصن كتاباً
مبسوطاً في تحريم المنطق على طريقة الاجتهاد والاستدلال جامعاً مانعاً ... ولما
شرعت في ذلك ولزم منه الإنجرار إلى نقل نصوص الأئمة في منع النظر في علم
الكلام لما بينهما من التلازم ، سميت الكتاب دصون المنطق والكلام عن فن المنطق
والكلام^(٣) . ولن نبحت في موضوعات الكتاب ، فقد سبق أن عرضنا لمعظم
موضوعاته في كتابنا هذا . ولكننا سنحاول أن نبين ميزتين هامتين
لكتاب السيوطي .

(١) الصنعاني ص ٥٠ (٢) وقد نشرت هذا الكتاب في طبعة عليية (القاهرة ١٩٤٦ م — ١٣٦٦ هـ)

(٣) السيوطي . دصون ص ٣ — ٤ .

الميزة الأولى: الترتيب التاريخي لموضوعات الكتاب . فقد التزم السيوطي الترتيب التاريخي في كتابه . فتكلم أولاً عن ابتداء وضع المنطق ، ثم ابتداء دخوله في ملة الإسلام ، وابتداء جمع الأصول به ، وابتداء فشوه في المتأخرين . ثم أخذ يعرض لأقوال علماء الإسلام في نقد المنطق وتحريمه مراعيًا في ذلك ترتيباً تاريخياً . وقد بين السيوطي منهجه هذا في قوله :

« ذكر من صرح بدم المنطق أو تحريمه من أئمة الإسلام . لاشك أن المجتهد يحرم عليه إحداث قول لم يقل به أحد ، واختراع رأى لم يسبق إليه . ولهذا كان من شروط الاجتهاد معرفة أقوال العلماء من الصحابة فمن بعدهم إجماعاً واختلافاً ، لا يخرق الإجماع فيما يختاره . فوجب ذكر أقوال العلماء في هذه المسألة قبل إقامة الدليل لكون الكتاب مؤلفاً على طريقة الاجتهاد ،^(١) ثم يبدأ السيوطي في إيراد أقوال علماء المسلمين في ذم المنطق ونقده مبتدأ بالشافعي ومنتهياً بابن تيمية ، كما راعى هذا الترتيب في حديثه عن علم الكلام .

الميزة الثانية: تلخيص بعض الكتب المفقودة . لخص لنا السيوطي خلال عرضه لأراء العلماء وأقوالهم في نقد المنطق والكلام كتباً لمؤلفي العلماء ، بعضها مفقود وبعضها ليس في متناول أيدينا الآن . فأفاد السيوطي بذلك الدراسة التاريخية الفلسفية أكبر إفادة . ومن أهم الكتب التي لخصها لنا السيوطي : كتاب ابن تيمية في نقد المنطق . فإن السيوطي يذكر أن لابن تيمية كتابين أحدهما صغير لم يتيسر له الاطلاع عليه ، وآخر كبير مجلد في عشرين كراسة . واسم هذا الكتاب « نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان » ، وأن هذا الكتاب الأخير هو ما سيقوم بتلخيصه . ويسمى هذا التلخيص « جهد القريحة في تجريد النصيحة »^(٢) ، ثم يقوم السيوطي بتلخيص الكتاب تلخيصاً متقناً مفهوماً يقول في آخره « هذا آخر ما لخصته من كتاب ابن تيمية » ، وقد أوردت عبارته بلفظه من غير تصرف في الغالب ،

(١) السيوطي . ص ١٤٠ .

(٢) السيوطي . ص ٢٠٢ .

وحذفت من كتابه الكثير ، فإنه في عشرين كراسة . ولم أحذف من المهم شيئاً ، إنما حذفت ما لا تعلق له بالمقصود مما ذكر استطراداً أو رداً على مسائل من الإلهيات أو نحوها ، أو مكرراً أو نقضاً لعبارات بعض المناطق . وليس راجعاً لقاعدة كلية في الفن أو نحو ذلك . وإذا طالع كل واحد كتابي هذا المختصر ، استفاد منه المقصود بسهولة أكثر مما يدركه الأصل فإنه وعرض صعب المآخذ ^(٢) ، أما عن الأصل الذي استمد منه السيوطي تلخيصه ، فقد ثبت وجوده في حيدر أباد . وكتب ^(٣) عنه السيد سليمان ندوى مقالاً هاماً في مجلة الثقافة الإسلامية .. Islamic Culture

وينتهي كتاب السيوطي بانهاء تلخيصه لكتاب ابن تيمية . وقد تبين لنا أنه يمتاز إذن بميزتين هامتين ، تجعلان لهذا الكتاب قيمة عليا لا تقدر .

أما القسم الثاني فهو الذي بحث في مسألة التحريم فأهم بمثليه فقيه شافعي يمتاز هو عبد الوهاب السبكي (١١٧١ هـ) . ولم يوافق السبكي على تحريم المنطق إطلاقاً بل أتى برأى بين التحليل والتحريم يقول : « والذي نقوله نحن أنه حرام على من لم ترسخ قواعد الشريعة في قلبه ، ويمتليء جوفه من عظمة هذا النبي الكريم وشريعته ويحفظ الكتاب العزيز وشيئاً كثيراً جداً من حديث النبي صلى الله عليه وسلم على طريقة المحدثين ، ويعرف من فروع الفقه ما فيه يسمى فقيهاً مفتياً مشاركاً إليه من أهل مذهبه إذا وقعت حادثة فقهية ، أن ينظر في الفلسفة . وأما من وصل إلى هذا المقام ، فله النظر فيها للرد على أهلها ولكن بشرطين : أحدهما أن يثق من نفسه بأنه وصل إلى درجة لا تزعمها رياح الأباطيل وشبه الأضاليل وأهواء الملاحدة والثاني أن لا يمزج كلامهم بكلام علماء الإسلام . فلقد حصل ضرر عظيم على المسلمين بمزج كلام الحكماء بكلام المتكلمين . وأدى الحال إلى طعن المشبهة وغيرهم من رعاة الخلق في أصحابنا وما كان ذلك إلا في زماننا وقبله يسير ، منذ نشأ نصير الطوسي ومن تبعه لأحياء الله . فإن قلت فقد خاض حجة الإسلام الغزالي والإمام نجر الدين الرازي في علوم الفلسفة ودونوها وخططوها بكلام المتكلمين فهل

لا تبتكر عليهما ؟ قلت — إن هذين إمامان جليلان ، ولم يخض واحد منهما في هذه العلوم ، حتى صار قدوة في الدين وضربت الأمثال باسمهما في معرفة علم الكلام على طريقة أهل السنة والجماعة . . . فن وصل إلى مقامهما ، لا يلام عليه النظر في السكتب الفلسفية ، بل هو مثاب مأجور^(١) ، من هذا يتبين لنا علة هذا الموقف الذي وقفه السبكي . فقد حاول أن يوفق بين اشتغال بعض علماء الشافعية بالمنطق الأرسططاليسى ، وبين فتوى ابن الصلاح ، فأدلى بهذا الرأي المتوسط . وكان لهذا الرأي أثر كبير فيما بعد . فرددته كتب المنطق بحيث نراه في جميع شروح السلم للأخضري (٩٤١ هـ) واستناداً على هذا الموقف استمر بعض علماء المسلمين في الكتابة والتصنيف^(٢) في المنطق ومع ذلك يمكننا أن نقول إن كثيرين من فقهاء المسلمين استمروا على عداوتهم للمنطق الأرسططاليسى وعلى تلس الوسائل لمحاربهه بعد ابن السبكي . يذكر طاش كبرى زادة (٩٦٣ هـ ، ١٥٥٤ — ١٥٥٥ م) اختلاف الفقهاء في اعتبار المنطق علماً شرعياً أو غير شرعي^(٣) . ويذكر أن الفقهاء أخرجوه من نطاق المباحث الشرعية ، ما دام هذا العلم غير موجود في التراث الإسلامى النبوى . وإذا كان الأمر كذلك فلا حاجة للعلوم الشرعية إليه ، لأن العلوم الشرعية لا تحتاج إلى علم ليس فيها . وينكر طاش كبرى زادة هذا أشد الإنكار . ويقول : من قال المنطق علم غير شرعي ، إن أراد بذلك ما يخالف الشرع فهذا من عدم الوقوف على المسائل المنطقية . وإن أراد أنه غير مأخوذ من الشرع صورة فليس كذلك . إذ كم من أقيسة برهانية واردة في الشرع . وإن أراد أنه إنما وضعته الفلاسفة مادة ، فليس في ذلك نقض ، بعد أن لم يخالف الشرع ، مثلاً علم الحساب الذى وضعته الفلاسفة له مدخل عظيم في كثير من الأمور الشرعية ولم يقدح فيه واحد من علماء الشريعة^(٤) .

ثم يتكلم طاش كبرى زادة عن فضل المنطق على العلوم ويقول : إن بعض

(١) عبد الروهاب السبكي . معيد النعم ومبيد النقم (طبع ليون سنة ١٩٠٨ م) ص ١١١ — ١١٢

(٢) ومن الأمثلة على هذا كتب المعاهد الأزهرية الآتية : حاشية العيان على المولى — حاشية الباجورى على متن السلم حاشية المنطق على شرح ايساغوجى للشيخ طيش . الايضاح لمن ايساغوجى للشيخ محمد شاكر .

(٣) طاش كبرى زادة . مفتاح السعادة ومصباح السيادة — طبعة حيدر آباد الجزء الأول سنة ١٣٢٨

الحكام أجراه مجرى الرئيس للعلوم العقلية ، حتى إن بعض العلماء جعلوه من فروض العين لكونه موقوفاً عليه الواجب المطلق . وكان مقدوراً للمكلف حتى حكم بعض من الحكام الإشرافية أن رياضة المتصوفة وسلوكهم تدور أيضاً على قواعد المنطق وبالجملة المنطق علم باهر البرهان ، وكالشمس لا تخفى بكل مكان ، ولا يحدد فضله إلا من يعيش عن إدراك الحقائق ، ويعمى عن فهم الدقائق ، ثم يورد شعراً في مدح المنطق وشعراً في ذمه^(١) . هذا الدفاع الشديد عن المنطق يثبت تماماً أنه كانت هناك معارضة قوية له بين طبقات الفقهاء في العصر الذي عاش فيه طاش كبرى زادة .

وبرى حاجي خليفة (١٠٦٧ هـ - ١٦٥٨ م) - وهو مؤرخ متأخر ولعله يؤرخ أيضاً لعصره - أن الفقهاء يهاجمون المنطق الأرسططاليسي وهو أصل كل علم وتقويم كل ذهن ، ولا يخرج تحليله لمهاجمة المنطق الأرسططاليسي والدفاع عنه عن كلام طاش كبرى زادة^(٢) من كل هذا نستنتج أن بعض الفقهاء استمروا على عداوتهم للمنطق الأرسططاليسي إلى وقت متأخر من تاريخ الإسلام . ولكننا لانجد في هذا العصر المتأخر محاولات نقدية تشبه المحاولات التي قام بها ابن تيمية والتي نقد بها المنطق الأرسططاليسي في أصوله .

فالفقهاء إذن قاموا بالهجوم على المنطق الأرسططاليسي ونقده . رأينا هذا الهجوم أولاً على المنطق الأرسططاليسي في موقف علماء المسلمين تجاه الغزالي ، وهو أول من مزج منطق أرسطو بعلوم المسلمين . ثم رأيناه في محاربة علماء المشرق والمغرب لهذا المنطق والمشتغلين به . وعرضنا كيف ظهر النقض عند ابن الصلاح في صورة فتوى تحرم الاشتغال به . ثم توجه نقد المنطق الأرسططاليسي وجهة أخرى علي يد ابن تيمية . فنقد هذا المنطق نقداً علمياً ، وحاول أن يضع آراء جديدة في المنطق . وانتهى النقد في مدرسة الفقهاء بعد ابن تيمية إلى فريقين من العلماء - كما قلنا - فريق تابع ابن تيمية في نقده لأصول منطق أرسطو ، وفريق تابع ابن الصلاح في البحث في مسألة التحريم .

(١) طاش كبرى زادة . مفتاح السعادة . ١ ص ٢٢٥ - ٢٢٦

(٢) حاجي خليفة . كنف الطنون (طبعة ليزج) ص ١١١ - ١٢

الباب الرابع

موقف الصوفية من طرق البحث النظرية

الفصل الأول

المرج المنطقى والمرج الذوقى

ذكرنا فى الأبواب السابقة موقف علماء المسلمين من المنطق الأرسططاليسى ، ووصلنا إلى أن هؤلاء المسلمين لم يأخذوا بالمنطق الأرسططاليسى من ناحية ، ووضعوا منطقاً يخالف هذا المنطق من ناحية أخرى . واستمر موقفهم هذا حتى نهاية القرن الخامس . وفى نهاية هذا القرن مزج الغزالى المنطق بعلوم المسلمين . ولكن الفقهاء لم يوافقوا على هذه الحركة ، وقاوموها مقاومة شديدة . وسنحاول فى هذا الفصل أن نبين منهج مفكرين آخرين عاشوا فى العالم الإسلامى ولم يقبلوا شيئاً من صور التفكير المنطقية التى ذكرناها يونانية كانت أو إسلامية وهم الصوفية .

ويعطينا الغزالى صورة تامة عن رفض الصوفية لطرق الفرق الأخرى فى اعترافاته الأخيرة — المنقذ من الضلال — يقول فى مقدمة كتابه : « سألتى أيها الأخ فى الدين أن أبث إليك غاية العلوم وأسرارها وغائلة المذاهب وأغوارها وأحكى لك ما قاسيته فى استخلاص الحق من بين اضطرابات الفرق ، مع تباين المسالك والطرق . وما استجرات عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد إلى يفاع الاستبصار وما استفدته أولاً من علم الكلام وما اجتويته ثانياً من طرق أهل التعليم القاصرين لدرك الحق على تقليد الإمام وما ازدريته ثالثاً من طريق التفلسف . وما ارتضيته آخرأ من طريق التصوف ^(١) » فالطالبون للحق إذن أربع فرق . « المتكلمون

وهم يدعون أهل الرأي والنظر . والباطنية ، وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم والمخلصون بالاعتباس من الإمام المعصوم . والفلاسفة وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان . والصوفية وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة ^(١) ، ويبدأ الغزالي بعد ذلك في إنكار طرق الفرق الثلاثة الأولى : المتكلمين — والباطنية — والفلاسفة . أما المتكلمون : فطريقتهم في نصرة مذاهبهم أنهم « اعتمدوا على مقدمات تسلبوها من خصومهم ، واضطروهم إلى تسليمها إما التقليد أو إجماع الأمة أو مجرد القبول من القرآن والأخبار . وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذاتهم بلوازم مسلماتهم . وهذا قليل النفع في حق مالم يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً ^(٢) ، وقد رأينا من قبل أن الغزالي يعيب على المناطقة استخدامهم لأدلة ضعيفة في البحث . ثم ينكر الغزالي طريق الفلسفة — أي منطق أرسطو — وقد رأينا أن الغزالي بعد أن أوصى باستخدامه تنبيه إلى ما قد ينتجه تطبيقه في علوم المسلمين من مناقضات ، فهدم فكرته الأولى عنه . ثم يهاجم الغزالي طريق التعليمية ^(٣) . أما الطريق الوحيد للحق لديه « فهو ما لا يمكن التوصل إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات ، نحن هنا إذن أمام طريقين مختلفين في التوصل إلى المعرفة : أحدهما طريق النظر والآخر طريق الذوق .

يقول صاحب أبجد العلوم والبحث في الإلهيات لا يخلو إما أن يكون على طريق النظر أو على طريق الذوق . فالأول إما على قانون فلاسفة المشائين ، فالتكفل له كتب الحكمة أو على قانون المتكلمين ، فالتكفل له كتب الكلام لأفاضل المتأخرين والثاني إما على قانون فلاسفة الإشراقيين فالتكفل له حكمة الإشراق ونحوه ^(٤) أو على قانون الصوفية واصطلاحهم فكتب التصوف ، وهذا في الواقع تأريخ

(١) نفس المصدر . ص ٧١

(٢) نفس المصدر . ص ٧١ — ٨٠

(٣) الغزالي . المقفد . . ص ٩٠ — ٩٣

(٤) نفس المصدر . ١٠٧

دقيق لطرق البحث عند المسلمين . فهذه الطرق يقسمها صاحب أبعاد العلوم إلى قسمين — طريق النظر — وطريق النوق . وينقسم طريق النظر إلى قسمين — طريق الفلاسفة أى المنطق اليوناني — وطريق المتكلمين أى المنطق الإسلامي . وينقسم الطريق الأخير إلى قسمين — طريق الإشراق ، وطريق التصوف .

ويفرد طاش كبرى زادة فصلا في « النسبة بين طريق النظر وطريق التصفية ، ويقرر أن هناك طريقين — الأول منهما طريق الاستدلال — والثاني طريق المشاهدة .^(١) والأول درجة العلماء الراسخين والثاني درجة الصديقين . ثم إن كلا من الطريقين قد ينتهى إلى الآخر ، فيكون صاحبه مجمعا للبحرين أى يجرى الاستدلال والمشاهدة أو العلم والعرفان أو الشهادة والغيب . وإذا عرفت أن السالكين إلى الحق مع كثرة الطرق وخروجها عن حد الاحصاء نوعان : أحدهما ما ابتدئ من طريق العلم إلى العرفان ، ومن طريق الشهادة إلى الغيب . وثانيهما — ما ينجلي الحق له بالجذبة الإلهية ، فيبتدىء من الغيب ، ثم ينكشف له عالم الشهادة .» وفي فقرة أخرى يقرر طاش كبرى زادة أن العلوم منحصرة في أن للأشياء وجودا في أربع مراتب — في الأعيان وفي الأذهان وفي العبارة والكتابة . أما العلوم المتعلقة في الأول من حيث حالها في نفس الأمر هي العلوم الحقيقية التي لا تتبدل باختلاف الأزمان وتجدد الملل والأديان ، وهذه تسمى علوما حكية إن جرى الباحث عن أحوالها فيها على مقتضى عقله ، وعلوما شرعية إن بحث فيها على قانون الإسلام . والعلوم المتعلقة بالآخرين هي العلوم الآلية المعنوية كالمنطق ونحوه والعلوم المتعلقة بالآخرين هي العلوم الآلية اللفظية أو الخطية . وهذه هي العلوم المعتمدة في ديننا هذا لورود شريعتنا على لسان العرب وعلى كتابه . ثم إن الثلاثة الأخيرة من هذه الأنواع لا سبيل إلى تحصيلها إلا الكسب بالنظر . وأما النوع الأول فقد يتحصل بالنظر ، وقد يتحصل بالتصفية ، فهذا التقسيم إذن يعود في آخر الأمر إلى تقسيم الطريق إلى نظرية وصوفية أو ذوقية . ولم يقبل الصوفية

الطريق الأول وأنكروا كل الطرق التي تقوم على النظر ، كما أن أهل النظر أنكروا طريق الصوفية ، « لأن طريق التصفية صعب الوصول لأن محو العلاقات إلى حد يؤدي إلى انكشاف المعارف متعذر بل قريب من الممتنع ، وإن أفضى إلى المقصد فباته أبعد منه . إذ أدنى وسواس وخاطر يحو ما حصل ويقطع ما وصل ، ثم يفسرون نتائج التصوف تفسيراً مرضياً بحتاً *pathologique* (وهو رأى يذهب إليه كثير من علماء النفس المحدثين) فيقولون « إنه قد يفسد المزاج ويختلط العقل في أثناء تلك المجاهدات الصعبة والرياضيات الشاقة ،

ويرد الصوفية على هذا بأن العلوم الحاصلة بالنظر مشوبة بأحكام الوهم ، وغير خالصة من عمل الخيال وأن المعتزلة تلجأ في أحكامها إلى قياس الغائب على الشاهد ؛ وتنتهى أقيستهم هذه إلى أخطاء شنيعة وضلال ظاهر . وعلى العكس من هذا طريق التصوف ، إنه تصفية روحية . والفيض من العلوم الحقيقية هو الطريق الوحيد للعلم وبواسطته تنكشف علوم إلهية ومعارف ربانية « ويرد عليهم وارد إلهام هو حديث عهد بربه ، وأما أن طريق التصوف صعب الوصول فلا يقدر في قوة اليقين وصحة العلم . . . أما التفسير المرضي للتصوف باعتباره اختلالاً في المزاج ، فإن المتصوفة قلباً يحدث لهم هذا « لأنهم كما أنهم أطباء النفوس والأرواح ، كذلك عارفون أحوال البدن والأشباح ، فالرياضة على ما شرطوه من الأحوال ، أمان من العناء والاختلال . أما ما يحدث لبعض المتصوفة من شذوذ أو اضطراب عقلي ، فإنه نشأ عن شذوذ واضطراب أصلي في النفوس قبل البدء في الطريق .

يعطينا هذا صورة عن بعض النزاع الذي ثار بين أهل النظر من المتكلمين وأهل الذوق من الصوفية ومحاولة كل فريق منهما أن يقدر في طريق الآخر . وكان بجانب هذا أيضاً نزاع بين الصوفية الإشرافية وبين الفلاسفة المشائين ، لا في تصور طريق المعرفة فحسب ولكن في مصدر كل من هذين الطريقتين ، فمصدر

(١) نفس المصدر ١٠ ص ٦٦

(٢) نفس المصدر ١٠ ص ٦٤

الطريق الإشرافي هو كما يقول السهروردي « إمام الحكمة ورئيسنا افلاطون » ، وافلاطون هو الفيلسوف الحق لأن حكمه البحثية على طريقة الإشرافيين « وهي التي قررها وأخبر عنها الصدر الأول من الحكماء الذين هم من ^(١) جملة الأصفياء والأنبياء والأولياء كأغاثاذيمن وهرمس وأنباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون وأمثالهم ؛ وذلك لتشبههم بالمبادئ وتخليقهم بأخلاق الباري بتجردهم عن المادة من جميع الوجوه وانتقاشهم بالمعارف على ما هي عليه هيئة الوجود ^(٢) » .

أما الحكمة التي عليها الأرسططاليسيون فهي حكمة متفانة القواعد باطلة الأصول « ولا التي عليها المشاؤون أصحاب المعلم الأول أرسطوطاليس لضعف قواعدهم وبطلان معاقدهم » ^(٣) وقد أدى هذا إلى « أنهم حرموا عن الوصول أعنى معاينة المعالي ومشاهدة الموجودات مكافئة لا بفكر ولا بنظم دليل قياسي ولا باعتمال ونصب تعريف حدى ورسمى ، بل بأنوار إشرافية متناوبة » ^(٤) فالأرسططاليسيون إذن عند الإشرافيين لم يصلوا إلى المعارف الحققة ، ما داموا حرموا من طريق الكشف ، يقول القطب الشيرازي « حكمة الإشراف أى الحكمة المؤسسة على الإشراف الذى هو الكشف أو حكمة المشاركة الذين هم أهل فارس وهو أيضاً يرجع إلى الأول . حكمتهم كشفية ذوقية ، فنسب إلى الإشراف الذى هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشرافات على الأنفس عند تجردها وكان اعتماد الفارسيين فى الحكمة على الذوق والكشف ، وكذا قدماء اليونان ، خلا أرسطو وشيعته فإن اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير . ^(٥) »

(١) شرح حكمة الإشراف ص ١٦

(٢) « » » » ص ٤

(٣) « » » » ص ٥

(٤) « » » » ص ٢٠

(٥) « » » » ص ١٢

(٦) « » » » ص ٢٠

ثم ينكر السهروردي على ابن سينا أن يهاجم افلاطون في نص له في آخر الشفاء

من هذا نرى أيضاً أنه كان هناك نزاع بين الفلاسفة والصوفية حول طريق البحث وأن الصوفية اعتبروا « افلاطون » مصدرهم الهام الذي استمد من الحكماء القدماء الفلسفة الإشراقية ثم أضاف إليها عناصر متعددة ؛ وفي إيجاز انتقل افلاطون إلى مفكرى الصوفية في صورة أفلوطين . وصادفت هذه الصورة هوى عميقاً في نفوس الصوفية .

وبلاحظ أن الصوفية يرفضون المنطق الأرسططاليسى من حيث أنه طريق نظرى . ولهذا لم يتعرضوا لنقد تفصيلات هذا المنطق ، ولم يحاولوا وضع منطق جديد . ولكن السهروردي يشذ عن هذه القاعدة ، فهو ينقد بعض مباحث المنطق الأرسططاليسى أولاً ، ثم يضع مذهباً منطقياً ثانياً ، أو بمعنى أدق يختصر المنطق الأرسططاليسى اختصاراً مبتكراً ثانياً . ويسمى كثيراً من آرائه المبتكرة مباحث إشراقية بحيث يمكننا نحن أن نطلق على مجموع تلك الآراء المنطق الإشراقى ، وسنبحث في الفصل القادم موقف السهروردي من المنطق الأرسططاليسى ، بل من المنطق اليونانى ومحاولته المنطقية الجديدة .

بسم

الفصل الثاني

المنطق الإشرافي

قلنا إن للسهرورى تجاه المنطق الأرسططاليسى موقفا مزدوجا — فهو يرفض هذا المنطق أولا ، ثم يضع منطقا جديدا ثانيا . وقلنا إنه بهذا يخالف الصوفية الذين لم يقبلوا أى صورة من صور التفكير النظرى . وإن كان السهروردى نفسه يصرح بأنه توصل إلى ابتكار هذا المنطق بواسطة الذوق ، ويسمى كثيرا من أبحاثه الجديدة ضوابط إشرافية . فيقرر أنه فى حكمة الإشراف يبدأ على سياق يبتنى على الذوق والكشف ومشاهدة الأنوار بخلاف سياق المشائين الذى يبتنى على البحث الصرف . ويصف هذا السياق الصوفى بأنه « سياق آخر وطريق أقرب من تلك الطريقة وأنظم وأضبط وأقل اتعابا فى التحصيل » (١) ويقول فى فقرة أخرى « الآلة الواقية للفكر جعلناها مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفوائد » (٢) ويشرح الشارح هذا فيقول « لأن المنطق المذكور فيه موجز محذوف منه الفروع الكثيرة القليلة الاستعمال بين فيه أشياء كانت فى طريقتهم غير محصلة ولا مهيبة ، ويصف السهروردى كيفية حصوله على هذا المنطق الموجز فيقول « لم يحصل لى أولا بالفكر بل كان حصوله بأمر آخر — ثم طلبت الحجة عليه » (٣) أى أنه حصل عليه بالذوق ، ثم حاول البرهنة عليه نظريا .

وينقسم هذا المنطق الإشرافى عند السهروردى إلى قسمين :

مبحث التعريف الإشرافى ، ومبحث الحجج الإشرافية .

أما مبحث التعريف . فالسهروردى نحوه موقف مزدوج . فهو أولا ينكر

التعريف الأرسططاليسى ، ثم يضع ثانيا مبحثه الخاص عن التعريف .

(١) شرح حكمة الاشراق . ص ١٥ — ١٦ (٢) شرح ص ٢٧

(١) شرح ص ١٦

أما انكاره للتعريف الأرسططاليسى فيدؤه السهروردي بعرض آراء الأرسططاليسين والمتكلمين في التعريف ، واختلافهما فيه ونقض الأخيرين لاستناد التعريف بالحد إلى فكرة الماهية أى الجنس والفصل^(١) . ثم يضع نقده للتعريف الأرسططاليسى . ويقسم هذا النقد إلى قسمين :

القسم الأول : إن التعريف عند الأرسططاليسين يتكون من الذاتين أى الجنس والفصل هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى إن المجهول لا يتوصل إليه إلا بالمعلوم . وحينئذ ينهار مبحث التعريف بالحد جميعه ، لأن الفصل ليس إلا الصفات الكلية التى يتميز بها أفراد حقيقة واحدة عن أفراد غيرها من الحقائق التى يشترك معها فى جنس واحد . فالفصل إذن هو الذاتى الخاص ، فإذا وجد فى غير المحدود ، لم يكن خاصاً ، وقد اعتبر خاصاً به . وإذا كان خاصاً به وغير محسوس ، فهو مجهول مع الشيء . فلا يمكن التعريف به ، لوجوب تقدم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف . أما إذا عرف بالأمور العامة — أى الشاملة له ولغيره فلا تختص به هو بالذات — فلا يكون تعريفاً خاصاً ، كما افترض من قبل . والطريق الحقيقى للتعريف هو : إما طريق الإحساس فالأمور المحسوسة تدرك تمام الإدراك . وإما طريق الكشف والبيان — وهو أدق الطرق وأوثقها^(٢) .

القسم الثانى : من نقض التعريف الأرسططاليسى . يقول السهروردي : من ذكر ما عرف من الذاتيات — لم يأمن وجود ذاتى آخر غفل عنه . وللمستشرح أو المنازع أن يطالبه بذلك . وليس للمعرف حينئذ أن يقول لو كانت صفة أخرى لا طلعت عليها إذ كثيرة الصفات غير ظاهرة ، يقصد السهروردي بذلك أن الطاقة الإنسانية لا تستطيع الإحاطة بجميع ذاتيات الحقيقة التى يطلب حدها . فعارف الإنسان ضئيلة تماماً مع عدم تمكنه الوصول إلى كنه كثير من الأشياء . أما التعلل بأنه لو كان للحقيقة ذاتى آخر ، ما استطعنا الوصول إلى الماهية بدونه ، وعلى هذا

(١) شرح حكمة الاشراق . ص ٥٢ — ٦٥

(٢) شرح . . . ص ٥٩ — ١٣

الأساس يشكرون أى ذاتى آخر للباهية ، فتعليل خاطئ . لأن الحقيقة إنما تكون عرفت ، إذا عرف جميع ذاتياتها . فإذا انقده جواز ذاتى ، لم تكن معرفة الحقيقة متيقنة ، بل تكون مشكوكة . ويستخلص السهروردى من هذا أن الإتيان بالحد كما التزم المشاؤون - أى تركيبه من الجنس والفصل - غير ممكن . ويعلل الشيرازى الشارح هذا إما بجواز الاخلال بذاتى لم يعرف ، وإما لصعوبة تمييز الأجناس والفصول من اللوازم العامة والخاصة . ولهذا عدل المشاؤون إلى الرسوم المؤلفة من الخواص . ويقرر السهروردى آخر الأمر أن « صاحب المشائين - أى أرسطوطاليس - اعترف بصعوبة الإتيان بالحد » (١) .

هذا هو موقف السهروردى تجاه التعريف الحقيقى الأرسطوطاليسى . ولكنه لم يكتف بهذا الموقف الهادم . بل وضع مبحثاً للتعريف ، نستطيع أن نعرضه طبقاً للشذرات القليلة التى تركها لنا فى كتابه حكمة الإشراق وبعض الجمل التى نقلها القطب الشيرازى عن كتاب المطارحات للسهروردى .

يرى السهروردى أن الشيء إذا عُرف لمن لا يعرف فينبغى أن يكون التعريف بأمور تخصه إما لتخصيص الآحاد أو لتخصيص البعض أو للإجماع . أما عبارة « لتخصيص الآحاد » ، فيشرحها الشارح بأن يكون كل واحد من تلك الأمور التى هى أجزاء المعرف مختصاً بالشيء كقولنا فى تعريف الإنسان « إنه ناطق ضاحك » كاتب متفكر ، ويعتبر الشارح هذا التعريف إذا ما حاولنا أن نرده إلى صورة منطقية يونانية رسماً ناقصاً لخلوه عن الجنس . أما عبارة « لتخصيص البعض » ، فيشرحها الشارح « بأن يكون بعض أجزاء المعرف مختصاً بالمعرف دون البعض » ، ويعتبر الشارح هذا التعريف حداً تاماً أو رسماً تاماً إذا كان جزء المعرف غير المختص جنساً قريباً وجزء المعرف المختص إما فصل وإما خاصة . فإذا أردنا أن نعرف الإنسان قلنا إنه حيوان ناطق أو ضاحك . والتعريف الأول حد تام والثانى رسم تام . ويعتبره حداً ناقصاً أو رسماً ناقصاً ، إن كان الجزء المعرف غير

المختص جنساً بعيداً ، أو إن كان الجزء المعرف المختص إما فصلاً وإما خاصة . فإذا أردنا أن نعرف الإنسان قلنا إنه جوهر ناطق أو ضاحك . ويرى الشارح هذا أيضاً إذا ما أبدلنا الجنس القريب بالعرض فنقول إنه ماش ناطق أو ضاحك . أما عبارة « أو للإجتماع » فيشرحها الشارح « بأن يكون التعريف بأمور لا تختص أحادها الشيء ولا بعضها بل تخصه للإجتماع — هو أن يختص بمجموعها بالشيء دون شيء من أجزائه » ويعتبر الشارح هذا التعريف رسماً ناقصاً ، لأنه بالخاصة المركبة أى أن اختصاصه إنما يحصل بالتركيب . فنقول في تعريف الخفاش إنه طائر ولود وكل واحد من هذين الأمرين — أى أنه طائر وأنه ولود — أعم من الخفاش ومجموعهما يختص به^(١) ، فالتعريف إذن يكون على ثلاثة أنواع : الأول — هو أن يكون بأمور تختص الشيء إما لتخصيص الأحاد أو لتخصيص البعض أو للإجتماع وهذا النوع الأخير من التعاريف يعتبره السهروردي أكمل أنواعها . يفسر الشارح هذا — عن كتاب السهروردي المطارحات — يقول « ليس عندنا إلا تعريفات بأمور تخص الإجتماع ، كقولنا في تعريف الإنسان إنه المنتصب القائمة البادى البشرية العريض الأظفار ، لأن كلا منهما وإن جاز وجوده في غيره لكن المجموع يختص به دون غيره بما نعرفه من الماهيات . وما به يتحصل تميزه ولا يقدر فيه جواز كون المجموع في ماهية أخرى لا نعرفها . ولا يخفى أن هذه الصعوبة إنما هي في الحد بحسب الحقيقة والماهية لا بحسب المفهوم والعناية ، فإنه إذا عبر عن الإنسان بالحيوان الضاحك المنتصب القائمة البادى البشرية ، كان حداً تاماً لا يمنع عن الاصطلاح عليه ولا يجوز تبديله بأن يقال : هو حيوان ناطق عريض الأظفار . فإن كل واحد مما ذكر في الأول ذاتي بحسب المفهوم والعناية ، ولا يجوز تبديل ذاتيات الحد ولا الزيادة ولا النقصان فيها : وهذا ليس برسم ، لأنه باللوازم والراسم يعرف أن هذا الاسم ليس لهذه المحمولات ، بل لأمر ينتقل الذهن منها إليه ، بخلاف الحاد بحسب العناية ، فإن الاسم عنده لمجموع هذه المحمولات التي

كلها ذاتي بحسب المفهوم،^(١) وينقل الشارح عن السهروردي أن الحد المفهومي ينتفع به في العلوم نفعاً لا يقصر عن الذي بحسب الماهية والحقيقة^(٢). ويردد هذا في فقرة أخرى أيضاً. بل إن الحد المفهومي — عنده — أصح من الحد بحسب الحقيقة ولا صعوبة فيه، لأن الحد بحسب الحقيقة — كما يذكر — قد ينقذ وجوده في ماهية أخرى لا يعلمها الحاد، كما أنه يجوز الإخلال بذاتي للشيء لم يطلع عليه. وعلى العموم تصكّر في هذا الحد الأغاليط الحديثة. ويفرق السهروردي بين الحد بحسب المفهوم والعناية وبين الرسم، لأن الرسم يحصل باللوازم. بينما الحد المفهومي هو مجموعة المحمولات الذاتية التي تطلق على الشيء بحسب المفهوم^(٣).

هل هنالك صلة بين التعريف بحسب المفهوم والعناية والتعريف بحسب الاسم. في الواقع لا توجد صلة ما. لأن التعريف بحسب المفهوم والعناية هو تصور أمور موجودة بالفعل. أما التعريف بحسب الاسم فهو تصور مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج سواء كانت موجودة أم لا، فهناك إذن فرق بين الإثنين. والتعريف بحسب المفهوم والعناية شيء جديد لا يشبه الحد الأرسططاليسي ولا يشبه الرسم الجاليني ويتعد أيضاً عن الحد الإسمي.

أنكر السهروردي الحد الأرسططاليسي — كما رأينا — ووضع حداً يخالف الحد في جوهره. وجوهر الحد الأرسططاليسي هو فكرة الماهية وتكوينها من الجنس والفصل. واستناد الحد عند أرسطو إلى هذه الفكرة لم يقبله السهروردي لأسباب تتصل بمذهبه العام. ولذلك خلا الحد عنده من فكرة الماهية أو من هذا العنصر الميتافيزيقي. ويؤكد السهروردي يتفق مع المتكلمين في انكارهم لاستناد الحد على الماهية وتكوينها من الجنس والفصل. ولكنه يختلف عنهم في اعتباره الحد بحسب العناية هو محمولات ذاتية تطلق على الشيء بحسب المفهوم. ولكن

(١) شرح... ص ٦٢

(٢) شرح... ص ٥٢

(٣) شرح... ص ٧١

هل نستطيع أن نقبل من السهروردي اعتباره الخاصة من الذاتيات . أو بمعنى أدق هل لا نستطيع أن نرجع هذا الحد — كما أرجعه الشارح — إلى الرسم الناقص بالرغم من أن السهروردي لا يقر بهذا ... فنلجج الأثر الجاليني فيه . ومع ذلك يمكنني أن أقول إنه على فرض وجود هذا الأثر الجاليني ، فهو عنصر غير أرسططاليسي على الإطلاق .

أما مبحث الحجج الإشرافي فيضع السهروردي فيه آراء مبتكرة . ففي نطاق القضايا لم يوافق على التقاسيم التي وضعها أرسطوطالها . بل حاول أن يرد جميع تلك القضايا إلى القضية الكلية الموجبة الضرورية التي يسميها بالضرورية البتاة - والبتاة من البت أي الجزم والقطع .^(١) إن القضايا تنقسم باعتبار الكمية وباعتبار الكيفية وباعتبار الجهة . أما في باب الكمية فيتخلص السهروردي من الإهمال والبعضية بالافتراض . أما في باب الكيفية فيتخلص من السلب بالعدول ، فإذا صار السلب جزءاً للوضوع أو للحمول لم يكن قاطعاً للنسبة فتصبح القضايا موجبة . أما في باب الجهة فيجعل السهروردي الجهات من الامكان والامتناع وغيرهما جزءاً للحمول حتى تكون القضايا دائماً ضرورية .

أما عن الرد في باب الكمية فيقول السهروردي : في المهمة البعضية الشرطية تقول قد يكون إذا كان ا ب ف ج د مثلاً أو إما قد يكون ا ب ا و ج د والبعض فيه إهمال أيضاً ، فإن أبعاد الشيء كثيرة . فلنجعل لذلك البعض في القياسات اسماً خاصاً — وليكن مثلاً ج . فيقال : كل ج كذا . فيصير قضية محيطة فيزول عنها الإهمال المخلط . ولا ينتفع بالقضية البعضية إلا في بعض مواضع العكس والنقيض وكذا في الشرطيات . كما يقال : قد يكون إذا كان زيد في البحر ، فهو غريق . فليتعين ذلك الحال وليجعل مستغرقة . فيقال : كما كان زيد في البحر وليس فيه مركب أو سباحة فهو غريق . وكون طبيعة البعض مهمة لا ينكر ، اعتبر السهروردي إذن بعض أحوال المقدم في الشرطية كبعض أفراد الموضوع في

الحماية . ولما كانت هذه الأفراد في الحلية مهمة أو بعضية - وقد افترضت كلية - فيجب أيضا جعل بعض أحوال المقدم البعضية أو الجزئية في الشرطية كلية . فالسروردي يتخلص من الإهمال والبعضية بالافتراض . وطريقته في هذا هو أن يحذف إرسال كمية الموضوع أو إهمالها من ناحية . ومن ناحية أخرى فإنه يسمى الألباض المحكوم عليها في القضايا الجزئية بأسماء معينة . ثم يحكم على هذا الاسم الافتراضى بحكم كل شئ شامل لكل فرد من أفراد هذا الاسم الافتراضى . وهذه القضايا الكلية هي وحدها التي يرى السروردي أنها تفيد في العلوم من ناحية ، وتضبط أحكام القضايا وتسهلها من ناحية أخرى . يقول السروردي : إذا تفحصت عن العلوم لا تجد فيها مطلوبا يطلب فيه حال بعض الشئ مهما دون أن يعين ذلك البعض . فإذا عمل على ما قلنا ، لاتبقي القضية إلا محيطة ، فإن الشواخص لا يطلب حالها في العلوم إذ لا برهان . وحينئذ تصير أحكام القضايا أقل وأضبط وأسهل ، (١) .

أما في باب الكيفية فيرد السروردي القضايا كلها إلى القضية الكلية الموجبة وذلك بأن يجعل السلب في المحيطة جزء المحمول والموضوع حتى لا يكون لنا قضية إلا موجبة . (٢) أما جزء المحمول ، وذلك بأن يجعله بعد الرابطة ، لأنه إذا وضع قبلها كان قاطعا للنسبة . يقول السروردي : السالبة هي التي يكون سلبها قاطعا للرابطة . وفي العريضة ينبغي أن يكون السلب مقدما على الرابطة لينفيها كقولهم : زيد ليس هو كاتب ، وهذه القضية عند السروردي هي القضية السالبة . لكن إذا ارتبط السلب بالرابطة ، فصار أحد جزئها (أحد جزئي القضية - الموضوع أو المحمول) فالربط الإيجابي بعد باق . يقال زيد هو لا كاتب . وقد صير السلب جزء المحمول . فالمحمول الآن ليس إذن كاتب ، بل - لا كاتب - وحينئذ تسمى القضية موجبة معدولة . رد السروردي إذن جميع القضايا السالبة إلى قضايا

(١) شرح . ص ٧١ - ٧٢

(٢) شرح ص ١٠٤

موجبة معدولة الموضوع أو المحمول ، وعلى هذا تصير القضايا كلها موجبة كلية ضرورية . (١)

أما في باب الجهة فرد السهروردي القضايا جميعها إلى الموجبة الضرورية وهي ما يسميها بالبتانة . يقول «لأنه لما كان الممكن مكانه ضروريا والممتنع امتناعه ضروريا والواجب وجوبه كذلك ، فالأولى أن يجعل الجهات من الوجوب وقسيميه أجزاء للمحمولات ، حتى تصير القضية على جميع الأحوال ضرورية . كما تقول كل إنسان بالضرورة هو ممكن أن يكون كاتباً ، أو يجب أن يكون حيواناً ، أو يمتنع أن يكون حجراً . فهذه هي الضرورية البتانة ، (٢) وتفسير هذا : أن الممكن أو الممتنع أو الضروري لما جعل كل منهم موضوعاً للقضية ، وحل على كل منهم مكانه أو امتناعه أو ضروريته ، اعتبر العقل هذا الحل في الحالات الثلاثة ضرورياً ، واعتبر مادة القضية ضرورية ، وجعل الجهات كلها أجزاء للمحمولات فأصبحت القضايا كلها ضرورية بتانة . (٣) ويرى السهروردي أن البتانة هي الوحيدة التي تستخدم في العلوم . أما القضايا الممتنعة والممكنة فلا تستخدم على الإطلاق . ولا يحدث هذا في الأحكام الدائمة بل في الأحكام الوقية . يقول السهروردي «إنا إذا طلبنا في العلوم إمكان شيء أو امتناعه فهو جزء مطلوبنا . ولا يمكننا أن نحكم حكماً جازماً بته إلا بما نعلم أنه بالضرورة كذا . فلا يورد من القضايا إلا البتانة ، حتى إذا كان من الممكن ما يقع في كل واحد (أي من الأفراد الشخصية) وقتاً ما كالتنفس صح أن يقال كل إنسان بالضرورة يتنفس وقتاً ما . وكون الإنسان ضروري التنفس وقتاً ما ، يلزمه أبداً . وكونه ضروري اللاتنفس في وقت غير ذلك الوقت أيضاً ، أمر يلزمه أبداً . وهذا زائد على الكتابة ، فإنها وإن كانت ضرورية الإمكان ، ليست ضرورية الوقوع وقتاً ما ، .

(١) شرح . ص ١٠٥

(٢) شرح . ص ٨٤

(٣) شرح : ص ٨٤

وينبغي أن نلاحظ مسألتين على جانب كبير من الأهمية في رد القضايا إلى الضرورية البتانة :

أما الأولى : فهي أنه ليس من اللازم أن ندرج الجهة في المحمول في القضايا الضرورية نفسها ، لأنه لا حاجة إلى تكرير الجهة ، بينما القرينة دالة على الضرورة فليس من اللازم إذن أن نرد كل إنسان هو بالضرورة حيوان إلى القول — بالضرورة كل إنسان يجب أن يكون حيواناً . يقول السهروردي : إذا كانت القضية ضرورية كفنانا جهة الربط لحسب ، أو أن يفرض كونها بتانة دون إدخال جهة أخرى في المحمول مثل أن تقول كل إنسان بته هو حيوان ، أما في غير هذه القضايا ، فيجب إدراج الجهة في المحمول .

أما المسألة الثانية : فهي أنه لا ينبغي التعرض للسلب بعد التعرض للجهات ، وتفسير هذا : أن السلب التام هو ما يكون ضرورياً ، وهذا السلب الضروري يعتبر إيجاباً إذا ما غيرنا مفهومه بمفهوم الامتناع ولفظ السلب بلفظ الامتناع ، فكل إنسان ليس بحجر ، تنقلب إلى كل إنسان يمتنع أن يكون حجراً ، فمفهوم الامتناع هنا أوقع السلب تحت الإيجاب . وعلى هذا لم تكن ثمت حاجة إلى تغيير السلب بعد تغيير الجهة ، وهذا ما يحدث أيضاً في القضايا الممكنة ، أى في السلب غير التام ، أو السلب الامكاني ، فإن السلب في القضية الممكنة ينقلب إلى موجبة وذلك بمجرد إدراج الجهة في المحمول . يقول السهروردي : لئلا أن لا تعرض للسلب بعد تعرضنا للجهات ، فإن السلب التام من الضروري ، وقد دخل تحت الإيجاب إذا ورد الامتناع على ما ذكرنا ، وكذا الامكان واعلم أن القضية ليست هي باعتبار مجرد الإيجاب قضية ، بل وباعتبار السلب أيضاً ، فإن السلب أيضاً حكم عقلي سواء عبر عنه بالرفع أو بالنفي فإنه حكم في الذهن ليس بانتفاء محض ، وهو إثبات من جهة أنه حكم بالانتفاء ، والشئ لم يخرج عن الانتفاء والثبوت ، أما النفي والإثبات في العقل فهما أحكام ذهنية حالها شئ آخر ، فالعقول إذن لم

يحكم عليه بحال ما فليس بمنفى ولا مثبت ، بل هو في نفسه إما منتف أو ثابت .^(١) يكاد السهروردي يعترف هنا بالسلب ، فهو يعتبره حكماً عقلياً ، ولكنه يعود فيقول إنه إثبات من حيث أنه حكم بالانتفاء ، وكل حكم بالاثبات أو بالنفي فهو إثبات . والسبب الذي يدعو السهروردي إلى الاعتراف بالسلب في هذه الصورة هو أهمية السلب في مبحث التناقض ، يقول صاحب التعليقات : « إنا معشر الاشراقين لسنا بمن يجوز أن يطوى جانب اعتبار السلوب طياً ، ويهمل جانب التناقض إهمالاً ، فيصير مساعاً لتطرق الأغاليق إلى الأذهان ، ومحل لولوج شياطين الأوهام بشرونها وظلماتها إلى سماء الحكمة المحكمة بدعائم البراهين المنورة باشرافات العقل ، بل الواجب اعتبار العقود السالبة البسيطة أولاً ، ثم عطف النظر إلى إيجاب سلوبها للوضوعات وجعل الموجبات التي محولاتها تلك السوالب ضروريات بتات^(٢) ، فالسبب إذن الذي يدعو الإشراقيين أو بمعنى أدق السهروردي إلى اعتبار السلب ، هو أن له عملاً هاماً في مسألة التناقض ، وهي مسألة تعرض لها السهروردي كما سنرى . ولكن اعتبار السلب هذا ، وضعه السهروردي في صورة الإيجاب بل واعتبره إثباتاً ، وعلى هذا نستطيع أن نقول إن السهروردي لم يعترف في باب الكلية والجهة والكيفية إلا بقضية واحدة هي القضية الكلية الموجبة البتانة فما هي إذن فائدة هذه المحاولة وما هي نتائجها ؟ علل السهروردي هذا بأنه لا يطلب في العلوم البرهنة على قضايا جزئية ، ولكن ما يطلب هو الحكم الكلي التام ، أو بمعنى أدق القانون العلي هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى إن رد جميع القضايا إلى قضية واحدة سيخلص المنطق من كثير من الأبحاث التي لا قيمة لها وستسهل إلى أقصى الحدود . أما نتيجة رد القضايا إلى القضية البتانة ، فكانت على جانب من الأهمية في مباحث ثلاثة من المنطق : هي مبحث التناقض

(١) شرح . . . ص ٨٤ — ٨٦

(٢) أنصهر عنه الصفحات فيها

ومبحث العكس ومبحث القياس ، بحيث سنجد أنفسنا أمام قواعد منطقية تخالف القواعد اليونانية ، أرسططاليسية كانت أورواقية .

أما التناقض ، فيقول السهروردي بأنه — عند المناطق — « اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب لا غير ، وهو يوافقهم في هذا التعريف ، ويوافقهم أيضاً في اعتبار شروط التناقض الثمانية : وهي اتفاق القضيتين في الموضوع والمحمول لفظاً ومعنى — والكل والجزء ، والقوة والفعل والشرط والإضافة والزمان والمكان . ولكن يبدأ الاختلاف بين السهروردي وبين المناطق الأرسططاليسيين حين يضيف المناطق في القضايا المحصورة شرطاً وهو الاختلاف في الكلية والجزئية فيكون نقيض ك م — ج س ونقيض ك س — ج م . وهذا الشرط لازم عند المناطق ، لأنه بدونها يمكن أن تكذب القضيتان معاً مثل الكليتين في مادة الامكان كما نقول كل إنسان كاتب ولا واحد من الناس بكاتب . وأن يصدقا معاً مثل الجزئيتين في مادة الامكان أيضاً . ومن الأمثلة على هذا : بعض الناس كاتب — بعض الناس ليس بكاتب .

والحالة الأولى أى كذب القضيتين مما يعتبر تضاداً ، لأن التضاد يكون بين ك م و ك س . وحكم القضيتين المتضادتين أنهما لا يصدقان معاً ، ولكنهما قد يكذبان معاً .

والحالة الثانية دخول تحت التضاد ، لأنها بين ج م و ج س . وهاتان القضيتان قد تصدقان معاً . وحكم القضيتين الداخلتين تحت التضاد أنهما لا يكذبان معاً ولكن قد يصدقان معاً . فعدم اشتراط الاختلاف في الكمية يخرج هذه القضايا عن أن تكون تناقضا إلى أن تكون صوراً أخرى من الاستدلالات المباشرة . فلا بد إذن من إضافة هذا الشرط .

ولكن السهروردي لم يقبل إضافة هذا الشرط التاسع كما أنه لم يقبل إضافة شرط عاشر أيضاً ، هو الاختلاف في الجهات . فقال « لا يحتاج إلى زيادة شرط ، بل يسلب ما أوجبناه بعينه ، وهذه هي عملية التناقض عند السهروردي . أن يسلب

المستدل ما أوجه بذاته بدون تغيير في الكمية . وهذا بالطبع ما أملاه عليه مذهبه العام الذي يقرر أن القضية المستعملة في العلوم هي الضرورية البتامة . يقول «كقولنا في القضية البتامة — كل فلان بالضرورة هو ممكن أن يكون بهمانا . نقيضه ليس بالضرورة كل فلان هو ممكن أن يكون بهمانا . وهكذا في غيره . إذا قلنا لا شيء من الانسان بحجر مثلا ، نقيضه ليس لا شيء من الانسان بحجر . وقد سلب ما أوجبه بعينه في النقيضين ، فالتناقض إذن عند السهروردي هو إدخال حرف السلب لا غير من غير تغيير في جهة أو في كمية ، فالقضية الأولى التي يعتبرها الأرسططاليسيون ك م نقيضها عندهم ج س والقضية الثانية ك س نقيضها عندهم ج م أما السهروردي فاعتبر نقيض كل من تلك القضيتين إدخال حرف السلب على القضية ، ولكن يلزم من القضية النقيض لوازم جزئية ، فإذا قلنا بالضرورة كل إنسان حيوان ، فنقيضه ليس كل إنسان بالضرورة حيواناً ، ويلزم من هذا النقيض بعض الإنسان ليس بحيوان بالامكان ، فهذه القضية الجزئية لازم من لوازم القضية ليس كل إنسان حيواناً ، وإذا قلنا لا شيء من الإنسان بحجر بالضرورة ، فنقيضه ليس لا شيء من الإنسان بحجر بالضرورة ، ويلزم من هذا النقيض بعض الانسان حجر بالامكان . يقول السهروردي «لزم من سلب الاستغراق في الإيجاب تيقن سلب البعض مع جواز الإيجاب في البعض ، ومن سلب الاستغراق في السلب تيقن سلب البعض وجواز سلب البعض ، وهذه هي فائدة القضية الجزئية .

وقد اعترف السهروردي بفائدة القضية البعضية في بعض نواحي التناقض والعكس فقال « ولا ينتفع بالقضية البعضية إلا في بعض مواضع العكس والنقيض ، ولكن هذه الفائدة هي أنها مجرد لوازم للنقيض ، وليس لها بعد ذلك ثمة فائدة في التناقض ، لأنه ليس لها هي نفسها نقيض » القضية التي خصصت بالبعض لم يكن لها من البعض نقيض ، أي ليس لها نقيض من جنسها ، لأننا إذا أدخلنا حرف السلب على البعضية ، أدى هذا الإدخال إلى تغيير الموضوعين

فلا يصح أن نقول — بعض الحيوان إنسان ؛ ليس بعض الحيوان إنسانا ، لأنه مهمل التصور فيجوز أن يكون البعض الذى هو إنسان غير البعض الذى ليس بانسان ، فلم يكن موضوع القضيتين واحداً ، ومعنى هذا الخروج على قاعدة التناقض .
هى أن يكون الاختلاف بين القضيتين فى السلب والایجاب لا غير ، ولكن الطريقة التى نستطيع بواسطتها الحصول على نقيض الجزئية هى أن نردها إلى محيطه ، والمحيطه لها نقيض من ذاتها لا يختلف معها إلا فى الكيفية ، يقول السهروردى : « إذا عَيَّنَّا البعض وجعلنا له اسما كما ذكرنا من جعله مستغرقا كان على ما سبق » .

نستطيع أن نقين من هذا أولا أن رد السهروردى للقضايا إلى الضرورية البتاة أثر على مبحث التناقض عنده ، وجعله مختلفاً تمام الاختلاف مع الأرسطاليسيين .

ثانيا . أن السهروردى لم ينكر السلب اطلاقا لفائدته فى التناقض .

ثالثا . أنه اعترف بفائدة الجزئيات فى بعض مواطن التناقض . ويرى السهروردى أن مبحث التناقض كما يعرضه — يغنى عن كثير من الأبحاث التى وضعها المشاؤون . ويخلص المنطق من كثير من التطويلات التى لا فائدة لها . (١)

أما فى العكس — وأقصد العكس المستوى — فإن السهروردى يعترف أيضا بفائدة القضية الجزئية ولزومها . وذلك أن العكس هو جعل موضوع القضية بكلية محمولا ، والمحمول موضوعا مع حفظ الكيفية ، وبقاء الصدق والكذب بمحاطهما فإذا أردنا أن نأتى بعكس القضية . كل إنسان حيوان ، لم نستطع أن نقول : كل حيوان إنسان . وذلك لأن الموضوع فى القضية الأولى أخص من المحمول ، لأن المحمول أعم من الموضوع . ولكن فى العكس حملنا المحمول على الموضوع ، أو بمعنى أدق حملنا الخاص على كل أفراد العام . فخرجنا إذن على شرط أساسى من شروط العكس ، وهو عدم استغراق حد فى العكس لم يكن مستغرقا فى الأصل . فحيوان لم تستغرق فى الأصل واستغرقت فى الفرع . ويعترف السهروردى بهذا . ولكن

يسدأ الخلاف بينه وبين الأرسططاليسين في مسألة عكس الموجبة الضرورية . فالسهروردي يرى أن عكس الموجبة الضرورية موجبة ضرورية ، سواء كانت جهتها قبل أن ترد إلى ضرورة امكانا أو امتناعا أو وجوبا . فالقضية : بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن يكون حيوانا ، عكسها بالضرورة بعض ما يمكن أن يكون كاتباً فهو إنسان . والقضية : بالضرورة كل إنسان يجب أن يكون حيوانا - تعكس إلى : بالضرورة بعض ما يجب أن يكون حيوانا فهو إنسان والقضية : بالضرورة كل إنسان يمتنع أن يكون حجرا . تعكس إلى : بالضرورة بعض ما يمتنع أن يكون حجرا فهو إنسان . فالسهروردي إذن ينقل الجهة كما هي إلى العكس لتصبح القضايا كلها ضرورية بتاتة ، عكس الضرورية البتاتة الموجبة ضرورية بتاتة موجبة ، مع أي جهة كانت ، فاللحيطة واللجزئية انعكاس على أن شيئا من المحمول يوصف بالموضوع مبهلا . (١)

لم يوافق الأرسططاليسيون على عكس الموجبة الضرورية ضرورية . لأنه قد يجوز أن يكون المحمول ضروريا للوضوع في الأصل : كل كاتب إنسان . والمحمول غير ضروري للوضوع في العكس . كل إنسان كاتب . لأنه يكون بالامكان لا بالضرورة . ولهذا اعتبروا عكس القضية الضرورية الموجبة قضية ممكنة موجبة أما السهروردي فلم يقبل هذا لأن القضية الوحيدة المفيدة عنده في العلوم هي القضية البتاتة الضرورية . غير أنه ينبغي أن نلاحظ أن السهروردي لم يعكس القضية : بالضرورة كل كاتب يجب أن يكون إنسانا . إلى القضية : بالضرورة كل إنسان يجب أن يكون كاتباً . بل إلى : بالضرورة بعض ما يجب أن يكون إنسانا فهو كاتب . (٢)

أما عكس السالبة الكلية الضرورية عند السهروردي فهو سالبة كلية ضرورية إذا كان بالضرورة لشيء من الإنسان بحجر . عكسها : لشيء من الحجر إنسان

(١) شرح ٩٢٠

(٢) شرح ٩٢٠

بالضرورة لأنه إن لم يكن هذا العكس صادقا صديق نقيضه - ليس لاشيء من الحجر بإنسان بالضرورة - ولزم عن هذا - بعض الحجر إنسان - لأن السهروردي قرر من قبل أنه يلزم من سلب الاستغراق في السلب ، تيقن الايجاب في البعض . وهذه القضية البعضية إذا ما عكست كانت - بعض الإنسان حجر - وينتج عن هذا كذب الأصل والعكس . أما الأصل وهو بالضرورة لاشيء من الإنسان بحجر فقد كذب لصادق بعض الإنسان حجر : أما العكس : وهو لاشيء من الحجر بإنسان لصادق بعض الحجر إنسان . ويرى السهروردي أن الضرورية الهتائة إذا كان الامكان جزء محمولها ، فإن كان معها سلب ينقل أيضا ، كقولهم - بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن لا يكون كاتبا ، فهي بتاتة موجهة عكسها بالضرورة شيء مما يمكن أن لا يكون كاتبا فهو إنسان ، إن السلب ينبغي أن ينقل مع الامكان ، لأن العكس جعل المحمول بكميته موضوعا والموضوع بكميته محمولا . وقد سلبنا في الكلية السالبة المحمول عن الموضوع سلبا كليا ، فيجب أن ينقل هذا السلب الكلي في العكس ، لأنه جعل الموضوع محمولا بكميته لاجزاء منه . السهروردي يتفق مع الأرسططاليسيين في أن عكس السالبة الكلية أي ك س سالبة كلية أي ك س . ويختلف معهم أيضا في مسألة الجهة ، فهم لا ينقلون الموجهة الضرورية - وهي التي تعود اليها سالبة السهروردي الكلية - إلى موجهة ضرورية ، ولكنهم ينقلونها إلى موجهة ممكنة . وقد عرضنا لهذا من قبل .^(١)

أما السالبة الجزئية : فلا تنعكس عند الأرسططاليسيين ، ولكن السهروردي يرى أنه من الممكن انعكاسها . فلذا قلنا ليس بعض الحيوان إنسانا - وعينا هذا البعض من الحيوان الذي ليس بإنسان ، وذلك بأن نجعله فرسا أو غيره من الحيوانات غير الإنسانية ، وجعلناه كليا . قلنا : لاشيء من الفرس بإنسان . استطعنا ببساطة أن نعكس فنقول : لاشيء من الإنسان بفرس . ونستطيع كذلك أن نعكس الجزئية السالبة وذلك بجعل السلب جزء المحمول ، فليس بعض

الحيوان إنساناً ، فجعلها بعض الحيوان هو غير إنسان . ثم انعكسها إلى بعض غير الإنسان حيوان . أما في الحالة الأولى فإننا رددنا القضية الجزئية السالبة إلى قضية كلية سالبة . وذلك بأن نعين النوع الذي سلب عنه المحمول ، ونعتبره كلياً ، ثم نسلب عنه المحمول سلباً كلياً . أما في الحالة الثانية فرددنا القضية الجزئية السالبة إلى القضية الجزئية الموجبة . وذلك بأن نجعل السلب بعد الرابطة — أى مرتبطاً بالمحمول — والسروردي يعتبر السلب الحقيقي ما كانت مرتبطة أذاته بالرابطة وتلك الحالتان هي التي يمكن فيهما انعكاس الجزئية السالبة . ويرى السروردي آخر الأمر أن ذكر النقيض والعكس والمحملات البعضية لا فائدة منه على الإطلاق ولكن ينبغي ذكرها لمعرفة القوانين المنطقية . (١)

أما عن القياس وأشكاله : فإن السروردي يسقط أولاً للشكل الرابع لأنه « السياق البعيد الذي لا يتفطن لقياسيته من نفسه ي حذف . » أما أكمل الأشكال فهو الأول « التام من الاقترانيات ما يكون الأوسط محمول المقدمة الأولى فيه وموضوع الثانية ، وهو السياق التام (٢) » ، والشكل الأول عند السروردي ضرب واحد مكون من قضيتين موجبتين بناتين — كل ج ب بة وكل ا ب بة ينتج عنهما كل ج ا بة . يقول السروردي « يجعل السلب في المحيطة جزء المحمول أو الموضوع حتى لا يكون لنا قضية إلا موجبة . ولا يقع الخط في نقل الأجزاء في مقدمات الأقيسة ولأن السلب له مدخل في تكون الساب قضية إذ هو جزء التصديق على ما سبق ، فنجعله جزءاً للموجبة . » فالسلب إذن لا يجب أن ي حذف وإلا خرجت القضية عن أن تكون قضية لا تنفاه جزئياً ، بل نضعه في صورة الإيجاب ولكن ليس معنى وضعه في صورة الإيجاب ذكر السلب مع الأجزاء إن إيجاب الامتناع — أى تحويل جهة الامتناع إلى جهة الوجوب — يفنى عن ذكر السلب الضروري ، أما الممكن فإن إيجابه وسلبه سواء — كما رأينا من قبل —

(١) شرح ٩٢٠

(٢) شرح ١٠٠

فالسهروردي يتخلص من السلب في المقدمة السالبة بجعله جزءاً للحموك ، حتى تنقلب المقدمات السالبة إلى موجبة ، ويتخلص السهروردي من الكمية البعضية في المقدمات الجزئية بواسطة الاقتراض — كما بينا من قبل — في رده للقضية الجزئية إلى كلية ، إذا كانت المقدمة جرتية فلنجعلها مستغرقة — كما سبق — مثل أن يكون بعض الحيوان ناطقاً ، وكل ناطق ضاحك مثلاً . فلنجعل لذلك البعض مع قطع النظر عن الناطقية اسماً وإن كان معها ، وليكن — د — فكل د ناطق وكل ناطق كذا ، على ما سبق ، أى كل ناطق ضاحك فينتج كل د ضاحك . ويقرر السهروردي بعد ذلك أنه لا حاجة إلى القول : بعض الحيوان د . ثم ضمها إلى مقدمة أخرى هي — كل د ضاحك — لكي تنتج بعض الحيوان ضاحك . وهي النتيجة المطلوب الوصول إليها ، لأن د في الحقيقة هو اسم ذلك الحيوان ، فن العبث إذن أن نحمل على الحيوان اسمه .

أما عن الجهات : فيرى السهروردي أنه ينبغي أن تجعل جزء المحمول حتى تكون كلها بتاتة ، لما كان الطرف الأخير يتعدى إلى الطرف الأوسط بتوسط الأوسط فالجهات في القضية الضرورية البتاتة تجعل جزء المحمول في المقدمتين أو في إحداهما فيتعدى إلى الأصغر . مثل أن كل إنسان بالضرورة هو ممكن الكتابة ، وكل ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانية ، أو ممكن المشي — ولا يحتاج إلى تطويل كثير في المختلطات ، هذا التطويل الذي يذهب إليه المشاؤون . وينتهي السهروردي إلى القول بأن الضابط الاشرافي مقنع ، والسياقان الآخران ، — ويقصد الشكل الثاني والثالث — ذنابتان لهذا السياق . ولكن ليس معنى هذا أن السهروردي لم يبحث هذين الشكلين ، بل بحثهما في ضوء مذهبه .^(١)

أما عن الشكل الثاني فيقول السهروردي ، إذا كانت قضيتان محيطتان مختلفتا الموضوع يستحيل إثبات محمول أحدهما على الآخر من جميع الوجوه أو من وجه

واحد ، فيعلم يقيناً أنه لو كان أحدهما مما يتصور أن يدخل تحت الآخر ، ما استحال عليه محموله ، فيمتنع إذن أن يوصف أحدهما بالآخر : أيهما جعل هو موضوعاً في النتيجة وأيهما حمل ، فالنتيجة ضرورية بتاته ، يتكلم السهروردي عن إنتاج القضايا الكلية فحسب . ولهذا قال : إذا كانت قضيتان محيطتان . أما إذا كان هناك في مقدمات ضروب هذا الشكل مقدمة جزئية ، فينبغي أن تقلب كلية يقول السهروردي : « إن كان في هذا السياق جزئية فلتجعل كلية ، وعلى هذا رد للسهروردي الضربين الثالث والرابع في هذا الشكل وهما :

$$\begin{array}{r} \text{ج م} \\ \text{ك س} \\ \hline \text{ج س} \end{array} \quad \begin{array}{r} \text{ج س} \\ \text{ك م} \\ \hline \text{ج س} \end{array}$$

إلى الضربين الأولين . ولم يكن هذا هو الاختلاف الوحيد بين السهروردي وبين أرسطو في هذا الشكل ، بل حاول أن يرد قضايا الضربين الأول والثاني إلى قضيتين موجبتين . وهذان الضربان هما :

$$\begin{array}{r} \text{ك م} \\ \text{ك س} \\ \hline \text{ك س} \end{array} \quad \begin{array}{r} \text{ك س} \\ \text{ك م} \\ \hline \text{ك س} \end{array}$$

وأما طريقته في الرد فهو أن يجعل الجهات والسلوب جزء المحمول . فالمقدمة : كل إنسان بالضرورة يمكن الكتابة ، جعل فيها الامكان جزء المحمول . وكل حجر بالضرورة ممتنع الكتابة ، في هذه المقدمة جعل السلب الضروري جزء المحمول وذلك بأن أبدل السلب بالامتناع . ينتج من هاتين المقدمتين أن الإنسان بالضرورة ممتنع الحجرية . ومن الملحوظ هنا أن المحمول في المقدمتين السالفتين غير متحد ، فهو في القضية الأولى : يمكن الكتابة ، وفي القضية الثانية : ممتنع الكتابة . أما عند أرسطو فينبغي أن يكون المحمول - أي الحد الأوسط - في المقدمتين واحداً . يقول السهروردي : « لا يشترط اتحاد المحمول من جميع الوجوه في هذا السياق ،

وبلاحظ أيضاً أن المقدمتين غير مختلفتين في الكيف بل هي - كما رأينا - موجبتان. يقول القطب الشيرازي إن في هذا الشكل ، لا يشترط اختلاف مقدمتيه في الكيف عند الإشرافين بخلافهما عند المشائين ، أما الصدر الشيرازي فيرى أن الإشرافين يقررون اختلاف المقدمتين في الكيف بأحد الوجهين ، أى بأن تكون إحداها موجبة محصلة والأخرى سالبة بسيطة ، أو يكونا موجبتين لكن يكون محمول إحداها فقط مشتملاً على سلب .

أما عن اشتراك المحمول في المقدمتين فيقول السهروردي : « إنما يعتبر الشركة فيما وراء الجهة المجعولة جزء المحمول ، فقد اشترك المحمولان المذكوران في المقدمتين الأنفي الذكر في الكتابة . ولكن اختلفت الجهة ، فكانت إحداها امكاناً والأخرى امتناعاً أى أن تكون الجهة التي تجعل جزءاً من محمول المقدمة الصغرى مختلفة عن الجهة التي تجعل جزءاً من محمول المقدمة الكبرى ، فالمحمولان إذن يتغايران في الجهة . يقول السهروردي : يجوز تغاير جهتي القضية فيه ، والحد الأوسط لا ينبغي على هذا الأساس تكراراً بتمامه في هذا الشكل ، لأنه يراعى فيه أن هناك سلباً في إحدى المقدمتين تحت صورة الامتناع ، كما أن الجهة قد تكون امتناعاً في أحدهما وامكاناً أو إيجاباً في الآخر . يكفى إذن في الاتساج أن يتحد المحمولان أو الحد الأوسط فيما وراء الجهة .

يختلف إذن هذا القانون الإشرافي ، عن القانون الأرسططاليسي ، الذي ينقل المحمول في الشكل الثاني بتمامه من المقدمة الصغرى إلى المقدمة الكبرى بدون اختلاف في الكمية أو الكيفية أو الجهة . فالإشرافيون إذن خرجوا على الشكل الأرسططاليسي في صورته وفي شروطه . أما في صورته : فلأنهم لم يشترطوا الاتحاد أو نقل الحد الأوسط بتمامه من الصغرى إلى الكبرى . أما في شروطه فلأنهم لم يوافقوا على اختلاف المقدمتين في الكيف . بل ردوا السالبة في كل حالة إلى موجبة . ويرى السهروردي أنه يمكن بيان هذا القياس بالشكل الأول . يقول ويخرجه من السياق الأول أن هذين القولين قضيتان استحال على موضوع أحدهما ما أمكن

على موضوع الأخرى . وكل قضيتين استحالة على موضوع إحداهما ما أمكن على موضوع الأخرى فموضوعاهما بالضرورة متباينان . فينتج أن هذين القولين قضيتان موضوعهما بالضرورة متباينان ، ويلزم أيضا عن تباین الموضوعين واختلافهما : أولا — إذا كان محمول إحدى المقدمتين في البتة ، يمكن النسبة — مثل كل إنسان بالضرورة يمكن الكتابة — وكان محمول المقدمة الأخرى واجب النسبة مثل كل حجر بالضرورة غير كاتب . فيلزم : أن الإنسان بالضرورة غير حجر .

ثانيا — إذا كان محمول إحدى المقدمتين في البتة يمكن النسبة ، ومحمول الأخرى ممتنع النسبة : مثل كل إنسان بالضرورة يمكن الكتابة ، وكل حجر بالضرورة فهو ممتنع الكتابة ، فينتج أن الإنسان بالضرورة ممتنع الحجرية : فاختلاف النسبة في الجهة ينتج تباین الموضوعين . وهذا ما يؤيد النتيجة التي استخلصها السهروردي ببيانه لهذا الشكل بواسطة الشكل الأول . وهذه النتيجة هي « أن هذين القولين قضيتان متناقضتان موضوعهما بالضرورة متباينان ، وينتهي السهروردي من عرض الشكل الثاني بقوله « إذا علمنا القانون فكل مقدمتين صادفناهما على هذا القانون علمنا أن حالهما كما سبق وتركنا التطويل على أصحابه في الضروب والبيان والخلطة » أما هذا القانون ، فقد ذكرناه من قبل ، وهو اختلاف الموضوعين بحيث يستحيل إثبات محمول إحداهما على موضوع الآخر ، على أن نرد القضايا كلها إلى الكلية الموجبة البتة . وبغنى هذا عن تطويل المنطق الأرسططاليسي في هذا الشكل واعتبار ضروبه أربعة ، وهي في منطق السهروردي واحدة (١) .

أما عن الشكل الثالث فيقول السهروردي « إذا وجدنا شيئا واحدا معينا كالأوسط وصف لمحمولين ، علمنا أن شيئا من أحد المحمولين موصوف بالمحمول الآخر ضرورة ، وهذا التعريف للشكل الثالث يتفق مع التعريف الأرسططاليسي له ، فالحد الأوسط هو موضوع في المقدمتين . والنتيجة أن شيئا من المحمولين

موصوف بالمحمول الآخر. ومعنى هذا أن النتيجة لابد أن تكون جزئية. والأمثلة التي يعطيها السهروردي تثبت هذا فمثلاً : أن يكون زيد حيواناً أو زيد إنساناً ، علمنا أن شيئاً من الحيوان إنسان . بل وشيء من الإنسان حيوان على أى طريق كان . وإذا كان هذا الشيء المعين معنى عاماً ، فيجعل مستغرقاً كقولنا : كل إنسان حيوان وكل إنسان ناطق . فصار هذا الحصر شيئاً معيناً موصوفاً بالأمرين فيلزم أن يكون شيء من أحدهما هو الآخر ، وهذه النتيجة الجزئية هي بعض الحيوان ناطق . بل إن السهروردي يعترف صراحة بأن النتيجة في ضروب الشكل الثالث جزئية فيقول : لا يلزم اتصاف كل واحد من المحمولين بالآخر في هذا السياق ، فإن المحمولين أو أحدهما ، ربما يكون أعم من الموضوع الذي هو الأوسط . والطرف الآخر فلا يلزم اتصاف كل أحدهما بالآخر ، بل شيء من أحدهما هو الآخر ، وإذا كانت النتيجة جزئية ، فلا بد أن تكون إحدى المقدمتين جزئية لأن النتيجة تتبع الأخرى من المقدمات .

وعلى هذا لا يشترط في هذا الشكل كلية المقدمتين — تبعاً لمذهب السهروردي العام الذي يقرر أن القضايا ينبغي أن تكون كلها كلية — بل تكفى فيه كلية إحدى المقدمتين : كل إنسان حيوان وبعض الإنسان كاتب تنتج بعض الحيوان كاتب . يقول السهروردي : وإن كان إحدى المقدمتين مستغرقة والأخرى غير مستغرقة بعد الشركة في الموضوع يجوز — فإن البعض داخل في الكل ، فتعين كون شيء واحد موصوفاً بالمحمولين ، ويلزم اتصاف شيء من أحد المحمولين الآخر ، أما عن السلب ، فيتفق السهروردي فيه مع مذهب العام فيقرر نقله إلى المحمول ، حتى تصير القضايا كلها موجبة : كل إنسان حيوان ، وكل إنسان فهو غير الحجر ، لينتج بعض الحيوان هو غير الحجر . وإذا ما جعل السلب جزءاً للمحمول كانت القضايا في هذا السياق موجبة . ولم تعد ثمة حاجة إلى سالب . وكان من الممكن حمل كل من المحمولين على الموضوع بالإيجاب — ونتج عن هذه نتيجة موجبة : فمثلاً كل إنسان هو لا طائر ، وكل إنسان هو لا فرس . أتتج أن شيئاً مما يوصف بأنه لا طائر

هو لا فرس . ويرى السهروردي أننا إذا جعلنا الجهات والساب أجزاء للمحمول في المقدمتين استغنيا عن ضروب كثيرة . ثم يقول إن مدار هذا الشكل هو تيقن اتصاف شيء واحد بشئين ومخرجه من الشكل الأول أن هذين القولين قضيتان فيهما شيء ما وصف بكلا المحمولين وكل قضيتين فيهما شيء ما وصف بكلا المحمولين ، فبعض موصوفات أحد المحمولين يوصف بالآخر فهذان القولان هكذا حالهما ، (١)

أما عن القياسات الشرطية فيقرر السهروردي أن شرائطها تشبه شرائط القياس الحلي . ولذلك لم يجد السهروردي داعيا لتكرار بحثها . (٢)
والآن تبين لنا أن رد القضايا إلى القضية الكلية الموجبة البتامة كان له أثر كبير على مباحث القياس وأنه نتج عن هذا خروج تلك المباحث في كثير من أبحاثها عن المباحث اليونانية .

تلك هي محاولة السهروردي المنطقية وهي محاولة من أعقق المحاولات في تاريخ المنطق على العموم ، لانجد لها مثيلا لدى مفكرى الإسلام ولا لدى مفكرى اليونان من قبلهم . فقد وضع كبار أئمة مبحثا في الحد ، من المرجح أنه لم يتأثر فيه إلى حد ما بمؤثرات خارجية . ثم وضع مبحثا في القضايا حاول أن يرد فيه جميع القضايا إلى القضية التي أسماها بالبتامة . ولم يعترف بفائدة ما للقضية الجزئية إلا في بعض نواحي العكس والتناقض وبعض ضروب الأقيسة . فغير بهذا كثيرا من أصول المنطق الأرسططاليسى . والسهروردي يشبه — إلى حد كبير — المناطقة الرياضيين المعاصرين في أوربة الذين حاولوا اختصار منطق أرسطو . غير أننا يجب أن نلاحظ أن نقد السهروردي للمنطق الأرسططاليسى من ناحية ، ونقده الجديد من ناحية أخرى لا يمثل الصوفية في شيء ، لأنه نقد المنطق من ناحية عقلية ووضع

(١) شرح . ص ١١٢ — ١١٤

(٢) شرح . ص ١١٤ — ١١٦

منطقا عقليا . بينما الصوفية لا يعترفون بأى صورة من صور الفكر العقلى ولا يعتقدون المنطق الأرسططاليسى أو أى صورة من صور التفكير من وجهة منطقية نظرية ، ولكن من ناحية أنه يخالف فى جوهره طريق الصوفية وهو الكشف أو الذوق .

وبهذا ينتهى بحثنا لموقف فرق الاسلام متكلمين أو أصوليين أو فقهاء أو صوفية أو فلاسفة — من المنطق الأرسططاليسى وغيره . . . وسنحاول فى الصفحات القادمة أن نبين النتائج العامة التى أمكن استخلاصها من هذا البحث .

النتائج العامة للبحث

أى مشكلة من مشاكل الفلاسفة أو الحياة بالمعنى الواسع أدق من المشكلة التي عرضناها آنفاً — مشكلة العقل الإنسانى فى أمتين من الأمم — الأمة اليونانية والأمة الإسلامية. كيف يسير العقل فى كل منهما وكيف تنتظم أحكامه وأى الدرج يرقاها ليصل إلى المعرفة بمعناها الصحيح فى كافة العلوم والمعارف . هل تتوافق تلك الأحكام العقلية المنطقية فى تلك الأمتين ، أم أن لكل أمة شريعاً ومنهجاً ، وضع أرسطو وفلاسوف اليونان ، قوانين عامة للفكر الإنسانى تعصمه من الزلل فى التفكير . واعتبر اليونان من بعده — فيما خلا الرواقية — وهى لا تمثل التفكير اليونانى فى شىء — تلك القوانين قوانين العقل الإنسانى من حيث هى لا قوانين عقلية لفريق دون فريق ولأمة دون أمة . وانتقل هذا المنطق الأرسططاليسى ومعه بعض العناصر غير الأرسططاليسية إلى العالم الإسلامى منذ فجره . فسرعان ما عرض المسلمون للمشكلة التى عرض لها الأوربيون المحدثون : وهى عمومية هذا المنطق وكليته . هل هو قانون عام يجب التسليم به ، أم نستطيع أن نجد فى أسسه وعناصره من الضعف والأخطاء ما يخرج به عن أن يكون قانوناً كلياً يتفق عليه الانظار. رأينا نحن أن معظم مفكرى الإسلام على اختلاف نزعاتهم وتباين أغراضهم لم يقبلوا المنطق الأرسططاليسى — كل من وجهة نظره الخاصة . ثم وضع كل فريق من هؤلاء المفكرين عناصر منطقية مبتكرة يمكن أن نعتبرها مذاهب منطقية كاملة . كنا إذن أمام حركتين — حركة هدم وحركة بناء — ولهاتين الحركتين علل ودوافع قد عرضنا لها من قبل . ولكن علينا الآن أن نستعيداها فى إيجاز لى نصل إلى نتيجتين من أهم النتائج : هما أى حركة من حركات هدم المنطق المختلفة التى ذكرناها تمثل الروح الإسلامية الحقة وأى حركة من الحركات الانشائية تكون المنهج الإسلامى الصحيح .

أول فريق من مفكرى الاسلام تكلمنا عن موقفهم من المنطق الأرسططاليسى

هو فريق الأصوليين — أى علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين (المتكلمون). أما علماء أصول الفقه، فعلى أكبر ممثليهم — وهو الشافعى — السبب الحقيقى لنقد المسلمين للمنطق أرسطو بأن هذا المنطق يقوم كما قلنا — على خصائص اللغة اليونانية — ولغة اليونان مخالفة للغة المسلمين . فلما طبق المنطق اليونانى على الأبحاث الإسلامية أدى هذا التطبيق إلى متناقضات عدة . هل هذا الحكم الذى يضعه الشافعى يقوم على معرفة الشافعى لخصائص اللغتين العربية واليونانية — أو بمعنى آخر — هل كان الشافعى يعرف اليونانية — أم أن الفكرة نشأت لديه حين حاول تطبيق المنطق الأرسطائيسى على مسائل المسلمين فأدى هذا إلى التناقض . قد رأينا من قبل ماورد فى روايات بعض المؤرخين من أن الشافعى كان يعرف اليونانية . وفكرة اتصال المنطق الأرسطائيسى باللغة اليونانية وقيامه على خصائصها ومخالفة هذا للمنطق الإسلامى يرددها علماء اللغة كأى سعيد السيرافى ، كما يرددها الفقهاء .

أما علماء أصول الدين (المتكلمون) فقلنا إن العلة فى عدم قبولهم للمنطق الأرسطائيسى ، أنهم لم يقبلوا الميافيزيقا الأرسطائيسية ، لأنها مخالفة لإلهيات المسلمين . وهذا المنطق الأرسطائيسى وثيق الصلة بالميتافيزيقا . وكثير من أصوله تتصل بأصولها . ولهذا رفضه المتكلمون . وهذه فكرة فى الحقيقة من أدق الفكر التى وصل إليها المسلمون وهى كافية لهدم المنطق الأرسطائيسى من وجهة نظر إسلامية .

الفريق الثالث من مفكرى الإسلام الذين نقدوا المنطق الأرسطائيسى هم الفقهاء . وأهم ممثلى هذا الفريق هو ابن تيمية . وقد ذكر ابن تيمية العلتين اللتين ذكرهما الأصوليون والمتكلمون من قبل وتوسع فيهما . ثم أضاف إليهما الأسباب الآتية : أولا . المنطق الأرسطائيسى يقيد الفطرة الإسلامية بقوانين ضائعة متكلفة فى الحد والاستدلال . ثانيا . اتجاه الإسلام إلى الوفاء بالحاجة الإنسانية المتغيرة بينما المنطق الأرسطائيسى يعتبر قوانينه كلية وثابتة . ثالثا — عدم

اشتغال الصحابة والأئمة بهذا المنطق الأرسططاليسى مع توصلهم إلى كل نواحي العلم . وابن تيمية يردد هنا قول ابن الصلاح في تحريم منطق أرسطو .

أما الفريق الرابع الذى بحثنا تقدم لطرق المعرفة التى تستند إلى النظر أى الصوفية ، فلا نستطيع أن ندخل تقديم فى الاتجاهات التى تمثل نقد علماء المسلمين للمنطق الأرسططاليسى لأن الصوفية فى جوهرها حركة من الحركات الهدمية التى انتشرت فى العالم الإسلامى لهدم الإسلام ذاته ^{ولا يقبل المسلمون عقائد الصوفية} ولا طريق المعرفة لديهم . وهذا ما يفسر لنا النزاع الذى حدث منذ القرن الثانى الهجرى بين الصوفية والفقهاء والصوفية والمتكلمين ، والذى اشتد فى بعض العصور بعد ذلك اشتداداً كبيراً .

لدينا إذن خمسة أسباب أو علل عبر بها مفكرو الإسلام عن أسباب اتجاههم فى نقد المنطق الأرسططاليسى . هذا الاتجاه الذى ساد الدراسات الإسلامية إلى نهاية القرن الخامس أى إلى نهاية العصر الذهبى للعقل الإسلامى الخالص . ولكن هل نستطيع أن نعتبر هذه الأسباب التى ذكرت جوهر هذا الاتجاه ، فى الواقع لا . إنها تشير إليه فقط إشارة عامة ولكنها لا تحدده تحديداً دقيقاً . أما العلة الحقيقية لنقد المسلمين للمنطق الأرسططاليسى فلا نستطيع أن نبينها من الجانب الهدمى من نقد المسلمين للمنطق الأرسططاليسى أو اليونانى على العموم بل من الجانب الإنشائى لنقد المسلمين . وقد رأينا أن هذا الجانب الإنشائى هو المنهج التجريبي أو الاستقرائى . وقد وصل المسلمون إلى وضع عناصر هذا المنهج الاستقرائى الذى يقوم على التجربة ، وتنظيمه قوانين الاستقراء . وهذا المنهج التجريبي هو المعبر عن روح الإسلام . والإسلام — فى آخر تحليل — ليس مذهبا وجوديا أو فلسفيا — ولكن هو وضع من أوضاع الحياة العملية التى تنكر النظر والفكر من حيث هو نظر وفكر أشد الإنكار .

فالعلة الحقيقية لنقد المسلمين لمنطق الأرسططاليسى أن هذا المنطق يقوم على المنهج القياسى *la méthode deductive* لأن هذا المنهج هو روح الحضارة

اليونانية القائمة على النظر الفلسفي والفكري . ولم تترك الحضارة اليونانية للتجربة مكانا في هذا المنهج ، وهي ما يقوم عليها روح الإسلام .

وبواسطة هذا المنهج الإسلامي التجريبي نستطيع أن نفسر عداوة الإسلام للفلسفة . لأنه إذا كانت روح الإسلام تقوم على المنهج التجريبي العملي وتنكر أشد الإنكار المنهج القياسي النظري ، استطعنا أن نفهم بسهولة عدم نجاح الفلسفة — وهي القائمة على هذا المنهج — في الإسلام . واعتبار ما يدعونهم «فلاسفة الإسلام» أو الشراح الأرسططاليسيين كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم مجرد امتداد للروح الهلينية في العالم الإسلامي .

يقول ابن تيمية : وكان يعقوب بن اسحاق الكندي فيلسوف الإسلام في وقته اعني الفيلسوف الذي في الإسلام — وإلا فليس للإسلام فلاسفة — كما قالوا لبعض القضاة الذين كانوا في زمان ابن سينا من فلاسفة الإسلام ؟ فقال ليس للإسلام فلاسفة (١) .

وبواسطة هذا المنهج الإسلامي التجريبي نستطيع أن نفهم سر هجوم علماء المسلمين على الغزالي في محاولته مزج المنطق الأرسططاليسي بعلوم المسلمين . فالغزالي لم يفهم الإسلام حق الفهم . بل قام بعملية المزج هذه بدون أن يتبين التناقض التام بين روح الإسلام والروح اليونانية التي أملت هذا المنطق . وقد توصل في آخر حياته إلى المتناقضات التي تحدث عن هذا المزج ، فهدم فكرته الأولى عنه . ولكنه في الوقت عينه انتقل إلى طريق آخر من طرق المعرفة يخالف الإسلام مخالفه تامة ، وهو التجربة الباطنية أو الكشف الصوفي .

وهذا المنهج الإسلامي التجريبي يفسر لنا أيضا أخذ بعض مفكري الإسلام المتأخرين لبعض العناصر الرواقية ، بعد أن قام الغزالي بعملية المزج لأن المنطق الرواقي أولا ليس منطقيا ميتافيزيقيا . ولا يتصل بالهيات يونانية كما يتصل منطق أرسطو بالهياته المخالفة لعقائد المسلمين . ولذلك نرى كثيرا من المفكرين

المُتَأَخِّرِينَ وَخَاصَّةً شَرَّاحَ السُّلَمِ يَتَكَلَّمُونَ عَنْ تَحْرِيمِ الْمُنْطِقِ الْفَلَسْفِيِّ الْمَمْزُوجِ بِالْعَقَائِدِ الْفَاسِئَةِ . أَمَّا الْمُنْطِقُ غَيْرُ الْمَمْزُوجِ ، فَلَا مَانِعَ مِنَ الْإِشْتِغَالِ بِهِ . وَلَا يَبْجِثُ الْمُتَأَخِّرُونَ فِي بَعْضِ الْمُبَاحِثِ الْمِيتَافِيزِيَّةِ الْمُنْطِقِيَّةِ كَالْمَقُولَاتِ . وَلَا يَبْجِثُونَ فِي الْبَرَهَانِ إِلَّا عَرَضًا .

وَتَأْتِي خِصَائِصُ هَذَا الْمُنْطِقِ أَنَّهُ مُنْطِقٌ لُغَوِيٌّ يَسْتَنْدُ عَلَى خِصَائِصِ اللُّغَةِ . وَمَعَ أَنَّ مُنْطِقَ الرُّوَاقِيَّينَ يَسْتَنْدُ عَلَى خِصَائِصِ اللُّغَةِ الْيُونَانِيَّةِ كَالْمُنْطِقِ الْأَرِسْطِيَّطَالِيَّيْنِ وَفِي هَذَا مَا يَجْعَلُهُ مَخَالَفًا لِلْمُنْطِقِ الْإِسْلَامِيِّ ، إِلَّا مِنَ الْمَرْجِعِ أَنَّ فِكْرَةَ اتِّصَالِ الْمُنْطِقِ بِاللُّغَةِ فِكْرَةٌ صَادَقَتْ هَوَى فِي نَفْسِ الْمُتَأَخِّرِينَ ، وَخَاصَّةً وَأَنَّهُمْ رَأَوْا أَنَّ الْمُتَقَدِّمِينَ يَنْقُدُونَ الْمُنْطِقَ الْيُونَانِيَّ عَلَى الْعُمُومِ لِقِيَامِهِ عَلَى خِصَائِصِ اللُّغَةِ الْيُونَانِيَّةِ . وَلِذَلِكَ نَرَى كَثِيرِينَ مِنْهُمْ يَتَرَوْنَ أَبْحَاثًا لُغَوِيَّةً طَوِيلَةً تَتَّصِلُ فِي فِكْرَتِهَا الْعَامَّةِ بِالرُّوَاقِيَّةِ . وَأَخْبِئُوا يَدَهُنَّ عَنْ أَقْسَامِهَا جَدِيدَةٍ فِي مُبَاحِثِ الْأَلْفَاظِ — ثُمَّ تَكَلَّمُوا عَنْ الْحُدُودِ اللَّفْظِيَّةِ كَلَامًا طَوِيلًا .

وَتَأْتِي خِصَائِصُ هَذَا الْمُنْطِقِ الرُّوَاقِيَّيْنِ أَنَّهُ مُنْطِقٌ أَسْمِيٌّ حَسْبِ يَنْتَكِرُ وَجُودَ الْكَلِمَاتِ ، وَلَا يَعْتَرِفُ إِلَّا بِالْجُزْئِيَّاتِ . فَهُوَ إِذَنْ مُنْطِقٌ لَا يَعْتَرِفُ إِلَّا بِالْحَسِّ — وَيَنْتَكِرُ الْمَعْرِفَةَ الْعَقْلِيَّةَ الْكُلِّيَّةَ . فَهَذِهِ الْخِصَائِصُ تَقْتَرِبُ إِلَى حَدِّ مَا مِنْ بَعْضِ خِصَائِصِ الْمُنْطِقِ الْإِسْلَامِيِّ . فَالْمُنْطِقُ الْإِسْلَامِيُّ الْإِسْتِقْرَائِيُّ يَفْسِّرُ لَنَا كُلَّ هَذِهِ الظُّوَاهِرِ الَّتِي تَكَلِّمُنَا عَنْهَا . وَالنَّتِيجَةُ الْأُولَى إِذَنْ الَّتِي نَسْتَطِيعُ أَنْ نَصِلَ إِلَيْهَا مِنْ هَذَا لِلْبَحْثِ هُوَ أَنَّ مَفْكَرَةَ الْإِسْلَامِ الْمُمَثِّلِينَ لِرُوحِ الْإِسْلَامِ لَمْ يَقْبَلُوا الْمُنْطِقَ الْأَرِسْطِيَّطَالِيَّيْنِ ، لِأَنَّهُ يَقُومُ عَلَى الْمَنْهَجِ الْقِيَاسِيِّ . وَلَا يَعْتَرِفُ بِالْمَنْهَجِ الْإِسْتِقْرَائِيِّ أَوْ التَّجْرِبِيِّ . وَالنَّتِيجَةُ الثَّانِيَّةُ ، أَنَّ الْمُسْلِمِينَ وَضَعُوا هَذَا الْمَنْهَجَ بِمَجْمِيعِ عَنَاصِرِهِ .

يَقُولُ مَفْكَرُ الْهِنْدِ الْمَعَاظِرِ الْمَرْحُومِ مُحَمَّدٌ إِقْبَالٌ ، إِنَّ Duhring يَقُولُ إِنَّ آرَاءَ رُوجِرْ يَكُونُ عَنِ الْعَالَمِ أَصْدَقُ وَأَوْضَحُ مِنْ آرَاءِ سَلْفِهِ . وَمِنْ أَيْنَ اسْتَعْدَ رُوجِرْ يَكُونُ دِرَاسَتُهُ الْعَلْمِيَّةُ ؟ مِنَ الْجَامِعَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ فِي الْأَنْدَلُسِ .^(١)

الْقِسْمُ الثَّانِي

Mohammed Iqbal : The Reconstruction of Religious (١)

Thought in Islam. P. 123

ويقرر الأستاذ Briffault في كتابه Making of Humanity أن روجريكون تعلم العربية والعلم العربي وأنه لا ينسب لروجريكون ولا لسميه الآخر أى فضل فى إدخال المنهج التجريبي فى أوروبا . ولم يكن روجريكون فى الحقيقة إلا واحدا من رسل العلم والمنهج الإسلامى إلى أوربة المسيحية ولم يكف ليكون عن القول بأن معرفة العرب وعلمهم هو الطريق الوحيد للمعرفة الحققة لمعاصريه ، ثم يذكر بعد ذلك أن مناقشات عده تقوم حول واضع المنهج التجريبي وأن هذه المناقشات تعود فى آخر الأمر إلى تصوير فاسد محرف لمصادر الحضارة الأوروية . أما مصدر الحضارة الأوروية الحق فهو منهج العرب التجريبي وقد انتشر منهج العرب التجريبي فى عصر يكون وتعلمه الناس فى أوروبا يحدوهم إلى هذا رغبة ملحة (١) .

ثم يذكر أنه ليست هناك وجهة من وجهات العلم الأوربي لم يكن للثقافة الإسلامية تأثير أساسى عليها . ولكن أهم أثر للثقافة الإسلامية فى العلم الأوربي هو تأثيره فى العلم الطبيعى والروح العلى ، وهما القوتان المميزتان للعلم الحديث والمصدران الساميان لازدهاره (٢) .

« إن ما يدين به علما لعلم العرب ليس هو ما قدموه لنا من اكتشافهم لنظريات مبتكرة غير ساكنة . إن العلم يدين للثقافة العربية بأكثر من هذا . إنه يدين لها بوجوده . وقد كان العالم القديم — كما رأينا — عالم ما قبل العلم . pre - scientific . إن علم النجوم ورياضيات اليونان كانت عناصر أجنبية لم تجد لها مكانا ملائما فى الثقافة اليونانية . قد أبدع اليونان المذاهب وعمموا الأحكام . ولكن طرق البحث وجمع المعرفة الوضعية وتركيزها ومناهج العلم الدقيقة والملاحظة المفصلة العميقة والبحث التجريبي كانت كلها غريبة عن المزاج اليوناني إن ما ندعوه بالعلم ظهر فى أوروبا كنتيجة لروح جديد فى البحث ولطرق جديدة فى الاستقصاء

طريق التجربة والملاحظة والقياس Measurement ولتطور الرياضيات في صورة لم يعرفها اليونان وهذه الروح وتلك المناهج أدخلها العرب إلى العالم الأوروبي^(١)، المسلمون إذن هم مصدر هذه الحضارة الأوروبية القائمة على المنهج التجريبي .

واننا لنعلم أن فرنسيس سيكون بعد ذلك قام بشرح هذا المنهج. ثم بحث فيه جون ستيوارت مل ووضع قوانين الاستقرار . وقد رأينا أن المسلمين توصلوا إلى كل هذه المباحث .

وقد خطا المنهج التجريبي بعد سيكون ومل خطوات مختلفة ومتعددة في عهدنا الحاضر — واتخذ صوراً أخرى على أيدي الأوربيين .
ولسكن المسلمين — أول من تنبه — في تاريخ رواد الفكر الإنساني إلى جوهره واتخذوه أساساً لحضارتهم .
وبهذا كانوا أساتذة الحضارة الأوروبية الحديثة الأولين .

ب. نصر

قائمة المراجع

١ - المراجع العربية

مراجع عامة :

- الشهرستاني - الملل والنحل (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٧ هـ) .
- ابن حزم - الفصل في الملل والنحل (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٧ هـ) .
- ابن النديم - الفهرست (طبعة ليزج سنة ١٨٨٢ هـ) .
- صاعد - طبقات الأمم (طبعة القاهرة بدون تاريخ) .
- القفطى - إخبار الحكماء بأخبار الحكماء (طبعة ليبسك سنة ١٩٣٠) .
- ابن أبي أصيبعة - عيون الأنباء في طبقات الأطباء (طبعة القاهرة سنة ١٨٨٢) جزآن .

البهيقي - تنمة ديوان الحكمة (طبعة لاهور) .
الشهرزورى - روضة الأفراح ونزهة الأرواح (نسخة مصورة خطها واضح جداً فى مكتبة جامعة فؤاد الأول ويتشابه هذا الكتاب مع كتاب البهيقي تشابهاً تاماً) .

ولهذه الكتب السابقة قيمة كبيرة فى معرفة تاريخ علم المسلمين .
بعلوم اليونان ومنها المنطق - ومع أن فيها كثيراً من الخلط والاضطراب - فإنها تبين لنا على أى صورة عرف المسلمون علوم اليونان .

مراجع الباب الأول :

- الخوارزمى - مفاتيح العلوم (القاهرة سنة ١٣٤٢) .
- التهانوى - كشاف اصطلاحات الفنون (طبع كلكتا) فى جزئين كبيرين ولهذا الكتاب قيمة كبيرة جداً فى شرح المصطلحات المختلفة التى عرفت فى العالم الإسلامى - وقد توصلت إلى معلومات قيمة عن المنطق فى ثنايا بحثى لهذا الكتاب .

طاش كبرى زادة — مفتاح السعادة ومصباح دار السيادة .

وهو كتاب لا بأس به ويتضمن معلومات هامة عن العلوم التي عرفها المسلمون إسلامية كانت أو يونانية .

حاجي خليفة — كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (طبعة ليبسك

سنة ١٨٣٥ — ١٨٥٨ م — والقاهرة سنة ١٢٧٣ هـ) وفي مقدمة

هذا الكتاب تاريخ مختصر لعلوم المسلمين .

حسن صديق خان — أجدد العلوم (طبع الهند) .

القاضي عبد النبي عبد الرسول الأحمد نكري — دستور العلماء (في ثلاثة أجزاء

طبع حيدر آباد) ويتكلم هذا الكتاب عن المصطلحات المعروفة

في العلوم التي عرفها المسلمون — وهو كتاب لا بأس به .

نفر الدين الرازي — المباحث المشرقية (طبع حيدر آباد) جزآن — وفي الجزء

الأول بعض المباحث المنطقية القليلة — وأهمية هذا الكتاب في أنه

متأثر إلى حد كبير جداً بالرواقية .

الفارابي — الجمع بين رأيي الحكيمين (طبع بمطبعة السعادة بمصر) تحصيل

السعادة (طبع حيدر آباد) .

التنبيه على سبيل السعادة (طبع حيدر آباد) .

وتحتوي هذه الكتب على معلومات منطقية لا بأس بها .

إخوان الصفا — الرسائل ... (طبع المطبعة العربية بدون تاريخ) وبه فصول عن

المنطق .

ابن سينا — مجموعة الرسائل (مطبعة كردستان العلمية بمصر سنة ١٣٢٨ هـ)

ابن سينا — الشفا . القسم الخاص بالمنطق — نسخة مصورة بمكتبة جامعة

فؤاد الأول — وهذا الكتاب أوسع موسوعة للمنطق اليوناني في

العالم الإسلامي وأكثرها قيمة — ويحتوي معلومات لا بأس بها

عن تاريخ المنطق نفسه — وكثير من السكتب المنطقية العربية عالية على هذا الكتاب — والمخطوطة الموجودة مكتوبة بخط دقيق واضح.

ابن سينا — النجاة (طبعة القاهرة ١٣٣٦) وهو مختصر للشفاء .

ابن سينا — منطق المشرقيين (المطبعة السلفية بمصر) وموضوعاته غير كاملة .

أبو البركات البغدادي — المعتبر — (طبع دائرة المعارف النظامية بالهند) كانت لهذا الكتاب شهرة عظيمة في العالم الإسلامي — ولكنه لم يعرف بين المتأخرين بالرغم من نضوج أبحاثه وتركزها .

أبو الصلت الداني — تقويم الذهن (طبع مدريد سنة ١٩١٥) وهو كتاب مختصر — أرسططاليسى في جوهره .

عبد الدين عبد الشكور — شرح سلم بحر العلوم — وأحيانا سلم العلوم — ألفه البهاري صاحب مسلم الثبوت وشرحه عبد الشكور — ويمتاز المتن والشرح بعمق البحث وجمع معلومات كثيرة لم تتناولها كتب منطقية أخرى .

ابن رشد — تلخيص كتاب المقولات (بيروت سنة ١٩٣٢) .

الأرموى — شرح مطالع الأنوار (القاهرة) .

الأخضري — شرح الأخضري على سلمه (طبعة القاهرة ١٣٤٢) وقد نظم الأخضري السلم شعراً ثم شرحه — ولهذا الكتاب قيمة في العصور الأخيرة — وقام بشرحه والتعليق عليه علماء كثيرون وهو من كتب المعاهد الأزهرية في مصر .

الملوى — شرح الملوى على السلم (المطبعة الأزهرية المصرية ١٣١٠) .

الباجوري — حاشية الباجوري على متن السلم (القاهرة ١٣٠٦ هـ) .

الآبهري — إيساغوجي (طبع القاهرة بدون تاريخ) وهذا الكتاب كانت له أيضاً أهمية عظيمة في العالم الإسلامي وقام بشرحه كثيرون من العلماء وتمتاز الشروح بمعلومات منطقية خاصة ومن أهم الشروح شرح :

الحفنى — حاشية على شرح ايساغوجى لشيخ الإسلام الحفنى (١٣١٠)
الأرموى — شرح مطالع الانوار (طبع القاهرة سنة ١٣٠٢)
الساوى — البصائر النصيرية (طبع القاهرة) . كتاب قيم فى المنطق — تنبه إلى
وجوده ونشره وعلق عليه الشيخ محمد عبده — أثناء مقامه ببيروت —
ومعظم التعليقات منقولة من كتب ابن سينا — الاشارات —
والنجاة — وغيرهما .

الحكيم الترمذى — الفروق ومنع الترادف (نسخة مصورة فى دار الكتب
المصرية) اطلعت عليه فى آخر لحظة أثناء كتابتى هذا البحث —
وفى هذا الكتاب ينكر الترمذى فكرة الترادف فى اللغة العربية .
العطار — حاشية العطار على الحبىصى (القاهرة ١٣١١ هـ) وهو كتاب لابأس
به — على مثال الكتب المنطقية اليونانية .

البانيوى — رسالة فى المنطق (نسخة مصورة — مكتبة جامعة فؤاد الأول)
وقد أعددت هذا الكتاب للطبع — وأتمنى نشره قريباً .
الدكتور عثمان أمين : — الفلسفة الرواقية (طبع القاهرة ١٩٤٥) كتاب قيم ممتاز
أحاط فيه صاحبه بالفلسفة الرواقية منذ نشأتها حتى العصور الحديثة
فى عرض شائق .

مراجع الباب الثانى :

الأستاذ مصطفى باشا عبد الرازق — الشافعى واضع أصول الفقه (نشر الجزء
الأكبر من هذا البحث فى « الرسالة » السنة الأولى — ثم طبع فى
كتاب صغير سلسلة — أعلام الاسلام)
الأستاذ مصطفى باشا عبد الرازق — تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (القاهرة
١٣٦٣ — ١٩٤٤) اطلعت على هذا الكتاب — أثناء كتابة بحثى —
مخطوطاً . ثم نشر فى صورته الحاضرة ، وفى هذا الكتاب محاولة
ممتازة لمنهج جديد فى دراسة الفكر الإسلامى .

ابن رشد — فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (طبع القاهرة)
ابن رشد — مناهج الأدلة في عقائد الملة (طبع القاهرة)
ابن خلدون — مقدمة ابن خلدون (طبع القاهرة بدون تاريخ)
الأيحيى — المواقف وعليه شروحه المعروفة (٨ أجزاء) وليس هذا الكتاب
في حاجة إلى تعريف

الرازي — محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (طبع القاهرة ١٣١٣ هـ)
عبد الرازق علي بن الحسين اللاهيجي — شوارق الإلهام شرح تجريد الكلام
للطوسي (مطبوع — طبع حجر)

السعد التفتازاني — شرح المقاصد (طبع استامبول سنة ١٢٧٧)
ابن المرتضى — المنية والأمل شرح الملل والنحل (طبع كلكتا) هذا الكتاب
تاريخ قيم لطبقات المعتزلة — وهو ينسب إلى قاضي المعتزلة
عبد الجبار — ثم أكمل الجزء الأخير منه ابن المرتضى

أبو حيان التوحيدى — المقابسات (طبع الأستاذ السندوبى)
أبو حيان التوحيدى — الامتاع والموانسة (طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر
سنة ١٩٣٩)

ياقوت — ارشاد الأريب إلى معرفة الأديب المعروف بمعجم البلدان (طبع
القاهرة ١٩٢٣ م)

كتب أصولية . —

الشافعى — الرسالة (القاهرة سنة ١٣١٢)

امام الحرمين — البرهان — (مخطوط فى مجلدين) وهو الكتاب المشهور فى علم
الأصول — ولمؤلفه مقام عظيم بين علماء المسلمين . وقد تفضل
الأستاذ الشيخ عيسى منون عميد كلية الشريعة وعضو هيئة كبار
العلماء — بأعارتى مخطوطة هذا الكتاب النادرة الخاصة بفضيلته —
كما تفضل بأعارتى كتباً أخرى سأذكرها فيما بعد فله على ذلك شكرى
الخالص على تلك المساعدة القيمة .

١٤ الغزالي — المستصفي (مطبوع في القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ) جزآن ولهذا الكتاب أهمية خاصة في تاريخ علم الأصول لأن مؤلفه أول من مزج علوم المسلمين بالمنطق — وكان هذا المزج في المستصفي .

١٥ نضر الدين الرازي — المحصول (مخطوط في مجلد واحد ضخيم) وهو كتاب مشهور جدا في علم الأصول ولكنه مع ذلك لم يطبع إلى الآن . وقد استفدت منه في مواضع كثيرة في هذا البحث وشرح شروحا كثيرة وقد أعاره لي أيضا من مكتبته الخاصة الأستاذ الشيخ عيسى منون .

١٦ القرافي — نفائس الأصول في شرح المحصول (مخطوط) وهو كتاب لا بأس به يتضمن معلومات قيمة عن الدوران ، أعاره لي من مكتبته الخاصة الأستاذ الشيخ عيسى منون

١٧ الأصفهاني — شرح الأصفهاني على المحصول (مخطوط) أعاره لي الأستاذ الشيخ عيسى منون .

١٨ الجلال المحلى على جمع الجوامع — وهو كتاب مشهور في علم الأصول (طبع في القاهرة)

١٩ ابن حزم — الأحكام في أصول الأحكام (طبعة سنة ١٣٢٢) ألف من وجهة نظر خاصة — وهي النظرة الظاهرية — وينكر صاحبها في الكتاب القياس انكارا باتا ، أسلوبه دقيق رائع .

٢٠ الآمدي — الإحكام في أصول الأحكام (وهو من أهم كتب الأصول وقد طبعته دار كتب القاهرة)

٢١ البهاري — مسلم الثبوت

٢٢ ابن الحاجب — مختصر المنتهى

٢٣ الأليضاوي — المنهاج : من أهم كتب الأصول على الإطلاق مطبوعة في مجلد واحد (القاهرة) بدون تاريخ

المزركشى — البحر المحيط (٦ مجلدات . ومخطوط) ولم يطبع هذا الكتاب بعد
ويعتبر تاريخاً جامعاً لعلم الأصول . استند مؤلفه فى تصنيفه على
أكثر من مائتى كتاب من كتب الأصول — كما يذكر هو فى خطبة
الكتاب — وقد كان هذا الكتاب خير عون لى فى بحثى . وقد تفضل
بإعانتى إياه الأستاذ الشيخ عيسى منون :

الشوكافى — ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (القاهرة سنة
١٣٢٧ هـ) كتاب لا بأس به .

أبو عبد الله محمد بن أحمد المالكي التلمسانى — مفتاح الوصول إلى علم الأصول
(تونس سنة ١٣٤٦) كتاب صغير

الأستاذ الشيخ عيسى منون — نبراس العقول . (كتاب مطبوع وقيم — نشره
عالم إحصائى فى علم أصول الفقه .)

امام الحرمين — الورقات (طبعة دمشق) كتاب صغير

الغزالى — تهافت الفلاسفة (طبعة القاهرة سنة ١٣٢١)

ابن رشد — تهافت التهافت (طبعة بيروت)

الغزالى — مقاصد الفلاسفة — القسم الأول (القاهرة ١٣٣١) معيار العلم
(القاهرة ١٣٤١)

حك النظر (بدون تاريخ)

القسطاس (القاهرة ١٣٥٣)

فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة (القاهرة ١٣٥٣ هـ)

الرسالة اللدنية (ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالى)

المنقذ من الضلال (طبعة بيروت سنة ١٣٥٣ ، ١٩٤٠)

المهرستانى — نهاية الاقدام فى علم الكلام — طبع حديثاً فى أوربة — وهو هلى
جانب كبير من الأهمية — ويمتاز عن الملل والنحل بأنه يبحث فى

الموضوعات الكلامية نفسها لافى الفرق .

السجستاني — الأقاليد الملصوتية . وجدت شذرات من هذا الكتاب في كتاب العقيدة الاصفهانية لابن تيمية .

البلاقلاني — التمهيد في الرد على المعطلة والرافضة (طبع القاهرة ١٩٤٧) كتاب هام — طبع هذا العام — ولم أتمكن من الاطلاع عليه وقت كتابة بحثي لعدم وجوده في متناول يدي .

الباب الثالث

ابن السبكي — طبقات الشافعية (طبعة القاهرة) به فصل طويل عن موقف الفقهاء من أبي حامد الغزالي

الحجاج يوسف بن محمد طملوس — المدخل إلى صناعة المنطق (طبعة آسين بلاثيوس بمدريد)

ابن الصلاح — فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٨) وهي تشمل فتوى ابن الصلاح المشهورة في تحریم المنطق .

السيوطي — صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام : وهو مخطوط دار الكتب الأزهرية — ويعد الفضل في التوصل لكتاب السيوطي إلى أستاذنا الجليل مصطفى باشا عبد الرزاق . وقد تكلمنا عن هذا الكتاب في ثنايا البحث بما فيه الكفاية وقد قمت بنشره في هذا العام (١٩٤٧ م) في طبعة عليية — مع مقدمة طويلة وتحقيق الموضوعات وتعليقات متعددة وأثبت أننا أمام نصين للسيوطي لانص واحد صون المنطق والكلام — ومختصر السيوطي لكتاب ابن تيمية ونصيحة أهل الإيمان

ابن تيمية — موافقة صريح المعقول لصريح المنقول (طبع القاهرة سنة ١٣٢١ هـ) وهو كتاب هام فيه كثير من نقد ابن تيمية للمنطق الأرسططاليسي

ابن تيمية — منهاج السنة (طبعة القاهرة سنة ١٣٢١)

ابن تيمية — مجموعة الرسائل الكبرى — (طبع القاهرة)

، ، السبعينية

، ، التسعينات

، ، شرح العقيدة الاصفهانية

وفي هذه السكتب كثير من العناصر المنطقية القيمة

ابن القيم — اغائة اللهفان — (طبع القاهرة)

ابن القيم — مفتاح دار السعادة (طبع الخانجي القاهرة)

الصنعاني — ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان (١٣٤٩ هـ) كتاب

خطابي يلجأ إلى أدلة خطائية شعرية لكنه يمثل لونا جديدا من البحث

الفكري تجاه منطق يونان

السبكي — معيد النعم ومبيد النقم (طبع ليون سنة ١٩٠٨ م)

قدامة — نقد النثر (طبعة كلية الآداب ١٣٥١ هـ - ١٩٣٣) ولهذا الكتاب

أهمية كبيرة من نواحي عدة يمانية كانت أو منطقية وهو في أهم

أجزائه غير متأثر بالمنطق الارسططاليسي . بل يظهر فيه أثر المنطق

الإسلامي ظهورا واضحا .

الباب الرابع

الشيرازي — شرح حكمة الإشراق (طبعة طهران) وهي طبعة رديئة جدا

وكتبت على حواشها وفي داخل الصفحات نفسها تعليقات الصدر

الشيرازي بخطوط ملتوية بالرغم من أهمية هذه التعليقات في البحث .

وهناك مراجع أخرى أهملنا ذكرها — وإلا اتسع بنا المقام .

مراجع أجنبية :

Aristote : Oeuvres Completes .

رجعنا إلى طبعات مختلفة لكتب أرسطو المنطقية — ولكن أهم طبعة رجعنا إليها هي طبعة Budet . وهي الترجمة الموثوق بها الآن — كما رجعنا إلى طبعة Ross .

أما كتاب الميتافيزيقا لأرسطو فقد رجعنا إلى الطبعة الآتية وهي طبعة موثوق بها تمام الوثوق .

Aristote : Métaphysique - Traduction par Tricot (1933)
2. Volumes.

أشرت إلى هذا الكتاب في الفصل الخاص بنقد قانوني الفكر .

Aristote : de l'âme.

Bréhier : L'histoire de la Philosophie, Paris, 1928 - 1931 3 Vol.
Janet et Séailles : Histoire de la Philosophie, les Problemes
et les écoles. (Paris 1988).

والكتاب الأول عرض طيب للفلسفة اليونانية — ومؤلفه أستاذ الفلاسفة اليونانية الآن في جامعة السوربون بباريس — وعلى الكتاب مأخذ من النقاد — لا محل لذكرها هنا — أما الكتاب الآخر — فهو كتاب تعليمي لا بأس به .

Adamson : A Short History of Logic (Edinburgh - 1911)

وهذا الكتاب مختصر وهو يعرض لتاريخ المنطق عرضا عاما

Erdmann : History of Philosophy .

Dr . Madkour : L' organon d' Aristote dans le monde arabe
(Paris 1934)

كتبه الأستاذ الدكتور ابراهيم بيومي مدكور — عن أثر اورجانون أرسطو في العالم العربي في ضوء تحليل بارع لمخطوط الشفاء جزء المنطق لابن سينا

Max Meyerhof : Isamic Culture

مجلة ثقافية هندية ١٩٣٦ — بها مقال للدكتور ماكس مايرهوف عنوانه

Transmission of Greek sciences to Arabic Thought .

وقد ترجمت هذه المقالة أخيرا بعد كتابة هذا البحث إلى العربية في كتاب التراث اليوناني لمترجمه الدكتور عبد الرحمن بلوى كإشتمل هذا الكتاب الأخير على مقال لجولد تسيهز عنوانه (موقف أهل السنة القدماء من علوم الأوائل) — ويحوى هذا المقال — نصوصا طيبة عن موقف أهل السنة من علوم الأوائل — ولكن في المقال — أخطاء فنية كثيرة وعدم نفاذ إلى جوهر المسألة التي عالجها الباحث

Oraus : Rivista . 1923 x I v P . 1 - 20

بها مقال قيم للاستاذ كراوس عن محمد بن عبد الله بن المقفع وترجمته للكتب المنطقية الأرسططاليسية .

Goldziher : Le dogme et la loi de l' Islam (traduction française 1920)

وقد ترجم هذا الكتاب أخيرا — وبعد كتابة هذا البحث إلى العربية ترجمه الأستاذ الشيخ محمد يوسف موسى وزميله والكتاب مليء بالأخطاء التاريخية والمغالطات الواضحة

Asin Palacios : 'Sens du mot 'Tehafot ' dans les oeuvres d ' El Ghazali. ...

Briffault : Making of Humanity

Iqbal : The reconstruction of religious thought in Islam .

Leclerc : Histoire de la médecine arabe 2 vol . (Paris 1876)

Macdonald : Development of Muslim theology , Jurisprudence and Constitutional theory (New York 1903)

Jevons : Principles of Science (1903)

Cohen and Nagel : An Introduction to Logic and Scientific Method (New York 1924)

Bosanquet : Logic

Tricot : Traité de Logique formelle . (Paris 1930)

Arnold Reymond : Les principes de la logique et la logique contemporaine .

Rolin Wavre : Revue de Metaphysique et de Morale (1924)
Le Principe du tierg exclu.

مقال هام عن مبدأ الثالث المرفوع

Malebranche : La Recherche de la vérité

Malebranche : Méditations chrétiennes .

Mill : A System of Logic (London 1925)

Lalande : Théories de l'induction et de l' ' experimentation
(Paris 1929)

كتاب هام في تاريخ المنهج التجريبي — ودراسة نقدية لهذا المنهج في مختلف عصوره
ولكن مؤلفه أهمل اهمالاً باتاً — النظر في كتابات المسلمين —
ولعل السبب في هذا عدم معرفته العربية — وعدم اطلاعه على
المخطوطات اللاتينية للكتب العربية —

Chénu : Revue des sciences philosophiques et théologiques
(1936) .

مقال هام عن مبحث التصور ومبحث التصديق عند المسلمين

Russel : The Principles of Mathematics .

Johnson : Logic, (3 vol. Cambridge 1929)

Brochard : Les Sceptiques Grecs (Paris 1922) .

أهم وأوسع ما كتب عن الشكاك اليونانيين في العصور الحديثة

Brochard : Etudes de philosophie ancienne et moderne .

به بحثان عن منطق الرواقين هما أهم ما كتب عنه

Hamelin : Le Système d'Aristote (Paris 1931)

جزؤه الخاص بمنطق أرسطو على جانب عظيم من الأهمية

Hamelin : Sur la logique des Stoiciens , dans Année philos .
(Paris 1902)

Goblot : Traité de Logique (1929) .

Bevan ; Stoiciens et Sceptiques , tr . fra . (Paris 1927)

هذه بعض المراجع التي أشرت إليها في أثناء البحث — ومراجع أخرى لم أر
حاجة إلى الإشارة إليها وإلا اتسع بنا المقام .

فهرس الاعلام

، ا ،

الأشعري : أبو الحسن : ٧٩ ، ٧٦	الآبهرى : ٣٥
أصحاب التجارب : ١٣	أخوان الصفا : ٤٧ ، ٣٥ ، ٢
الأصفهاني : ٩٧	أرسطو : ١٧ - ١٥٠ ، ١١ ، ٩ - ٦
أغاثاذيمون : ٢١٤	٣١ - ٢٩ ، ٢٤ - ٢٢
أفلاطون : ١٥٤ ، ٥١ ، ٣٣ ، ١١	٣٨ ، ٣٦ ، ٣٤ ، ٣٣
٢١٤ ، ١٧٣ ، ١٧٠	٥٠ ، ٤٨ - ٤١ ، ٣٩
أفلوطين : ٤٠ ، ٣٩	٦٨ - ٥٩ ، ٥٤ ، ٥١
امام الحرمين : أبو المعالي : ٥١ ، ٤٤	٧٦ ، ٧٤ ، ٧٣ ، ٧٠
٦٥ ، ٦٤ ، ٥٨ ، ٥٦	٩٥ ، ٨٥ ، ٧٩ ، ٧٨
٧٤ ، ٧٢ ، ٧١ ، ٦٩	١١٣ ، ١١٢ ، ١٠٩
١٠٥ ، ٧٩ ، ٧٧ ، ٧٦	١٢٦ ، ١٢٣ ، ١٢١
١٨٨ ، ١٨٤ ، ١٠٧	١٤١ ، ١٤٠ ، ١٣١
٢٠١	١٦٩ ، ١٥٠ ، ١٤٨
الأمدي : ٦٣ ، ٢٨	١٩٣ ، ١٧٨ ، ١٧٠
أنا ذقلس : ٢١٤	٢١٤ ، ٢٠٩ ، ١٩٤
انتستانس : ٣٦	٢٣٧ ، ٢١٩ ، ٢١٨ -
الأنصاري : ٢٠١	٢٤١ ، ٢٣٩
انكساغوراش : ١٢١	اسحق بن حنين : ١٠ ، ٩
البرت الكبير : ٢٢	اسد فليس : ٦٠
أويرفج : Uberweg : ١٢٤	الامكندر الأفروديسي : ١٢ ، ٨
اوديموس : ٤٦ ، ١٣	اسين بلاثيوس : ١٢
الابجي : ١٠٨ ، ٥٨	

« ب »

الباقلائی : أبو بكر بن الطیب :

٧٢، ٧١، ٦٩، ٦٤

٨٩، ٧٩، ٧٦، ٧٥

١٠٩، ١٠١، ٩٣

٢٠١، ١١٦، ١١٤

البانيوی : أسعد بن علی بن عثمان

٢٠، ١٩، ١٣ :

برانتل : Prantl : ١٦٣، ١١ :

برکلی : ١٢٧ :

ابن برهان : ٩٩ :

بروتاغوراس : ١٤٩، ٢١ :

بروشار : Brochard : ٣٦، ١١، ١٠ :

١٦٣، ٧٣

البزدوی : ٦٣ :

بقراط : بقراطیس : ٦٠، ٤٤ :

البصري : أبو الحسين : ٦٤، ٥٥ :

٧٥، ٦٩

البغدادی : أبو البركات : ١٧ :

٤٦، ٤٣، ٤٢، ٢٦

٧٨، ٤٧

اليضاوی : ١١٦، ١٠١ :

يكون : روجر : ٢٤٤ :

يكون : فرانس : ٢٤٠، ٨٩ :

« ت »

الترمذی : الحكيم : ٣٢ :

تسلر : Zeller : ١٦٣، ١١ :

التفتازانی : ٣٦ :

التهانوی : ٤٠، ٣٨، ١٨ :

توما أقوناس : أنظر توما الأكويني

توما الأكويني : ١٤ :

ابن تيمية : ٧١، ٦٨، ٦٤، ٣٦ :

٨٥، ٧٩، ٧٨، ٧٦

١٠٣، ١٠٩، ٨٧

١٤٢، ١٣٩ - ١٣٧

١٥٢، ١٥٠ - ١٤٤

١٩٠، ١٨٨ - ١٥٤

٢٠٧ - ٢٠٥، ٢٠٢

٢٤٢ - ٢٠٩

« ث »

ثيوفرسطس : ٤٦، ١٣ :

« ج »

الجاحظ : ٢٠٣ :

جالينوس : ٤٢، ١٣، ١٢ :

٦٠، ٤٨

الجبائي : أبو علي : ٢٠١، ١١٤، ٧٦، ٦٩ :

الجبائي : أبو هاشم : ٧٩، ٧٦، ٦٩، ٦٤ :

٢٠١، ١١٦، ١١٤

٨٠، ٥٨، ٣٧، ٣٦

١٠١، ٨١

١٥٢، ١٤٩، ١٢٠

٢٠٧، ١٨٤، ١٨٢

١٦٣، ٨٣ : رسل : برتراند

٣٩، ٣٣، ٢١، ١٧ : ابن رشد

٧٠، ٧٢، ٥٦

١٣٦ - ١٠٥ ١٠٣

٢٤٠

الرواقية . الرواقيون : ١٠ - ١٢ ، ٢١

٣٩، ٣٧، ٣٦، ٢٣

١٣٢، ٥٢، ٤٦، ٤٣

١٥٩، ١٥٣، ١٥٠

١٩٩، ١٧٨، ١٧٣

« ز »

٥٨، ٥١، ٤٤، ٢٨ : الزركشي

٧٩، ٧٦، ٦٣

١٠٠، ٩٤

« س »

ابن الساعاتي : مظفر الدين : ١٣

٢١، ١٩ : الساوي

١٧٠، ١٣٠ : ابن سبعين

السبكي : تاج الدين : ٦٣، ٧١، ١٠١

١٤٠، ١١٦، ١١٥

٢٠٨، ٢٠٧، ٢٠٠

الجزولي : أبو زيد : ٦٣

جمال الدين أفقي : ٦٣

جونسون : Johnson ١٦٣

الجويني : ٥٦

« ح »

ابن الحاجب : ٢٨

حاجي خليفة : ٢٠٩، ١٤١

الحاكم : أبو عبد الله : ٦٠

ابن حزم : ١٨٨، ٨٢، ٦٩

ابن حنبل : أحمد : ٥٩، ٥٦

٢٠١، ١٩٧

« خ »

خالد بن يزيد : ٧

الخصيبي : ٣٩، ٢١

خروسي : ١١

ابن خلدون : ٧٢، ٦٨، ٥٧، ٢١

الخوارزمي : ٤٧، ١٨

الخونجي : أفضل الدين : ٢١

« د »

الداني : أبو الصلت : ٣١، ٢٦

الدبوسي : ٦٣

« ر »

الرازي : نجر الدين : ٣٢، ٢٣، ٢١

« ص »	السجستاني : أبو سليمان : ١١٤، ٦٩
صاعد ١٤١، ٦٩، ١٠ :	١٢٠، ١١٩ - ١١٧
ابن الصلاح ١٤٣، ١٤٢، ١٤٠ :	سقراط ٢١٤، ١٥٣، ٤٤ :
٢٠٩، ٢٠٨، ١٤٤	سكستوس ٥١، ١٣، ١٢ :
الصنعاني ٢٠٥، ٢٠٤، ٢٠٠ :	سلم ٩ :
٢٤١	المهروردي ٤١، ٣٧، ١٥، ٦ :
الصيرفي : محمد بن عبد الله أبو بكر : ٦٢	٢٣٧ - ٢١٤، ٤٧
« ط »	السيالكوتي ٧٢ :
طاش كيري زادة : ٢١٢، ٢٠٩، ٢٠٨ :	السيرافي : أبو سعيد : ٢٠١، ١٩٢، ١٩ :
الطرشوشي ١٤٠ :	ابن سيناء : أبو علي : ٢٠، ١٩، ١٢ :
ابن طفيل ١٣ :	٣٠، ٢٩، ٢٦، ٢١
ابن طلوس ١٤١ :	١٦٧، ٧٨، ٣٩، ٣٦
الطوسي : نصير الدين : ٧٦، ١٢ :	٢٤٠، ٢١٤، ١٨٢
٢٠٧، ١٨٩، ١٨٨	السيوطي : جلال الدين : ٢٠٠ :
« ع »	٢٠٧، ٢٠٥
ابن أبي عامر : المنصور : ١٤١	« ش »
ابن عباس ٥٧ :	الشافعي ٦٦، ٦٣ - ٥٦ :
العبدري ٤٤ :	٢٤٠، ٢٠١، ١٩٢
عبد الله بن المقفع : ٩، ٨ :	الشاطبي ٦٣ :
عبد الجبار : قاضي المعتزلة : ٦٩، ٦٤	الشكاك ١٤٧، ١٣، ١٢ :
٢٠١، ٧٦	١٥٩، ١٥٣، ١٥٠
عبد المسيح بن ناعمة الحمصي : ١٠ :	الشهرزوري ١٢ :
ابن عربي : أبو بكر : ٧١، ٧٦ :	الشهرستاني ١١ :
ابن عقيل : أبو انوفاء : ١٤٠	الشيرازي : صدر الدين : ٥١، ٤٧، ٦ :
	٢٣٤، ٢١٨، ٢١٤

٢٠٦، ٢٠٠، ٦٨ :	ابن القيم	٢١ :	الطار
٢٠٢		علي بن اسماعيل بن سيده الاعمى	
ك ،		أبو الحسن ١٠ :	
٦ :	ابن كثير	عيسى بن ناجي : أبو قاسم ٦٣ :	
كرسبس : كريسيب ١١ :		غ ،	
كروس : پول ٨ :		الغزالي	٦٥ ، ٥٤ ، ٢٦ ، ١٢ :
السكندي ٢٤٢ :		٨٣ ، ٧٦ ، ٧٠ ، ٦٨	
ل ،		٩٤ ، ٩٣ ، ٨٥ ، ٨٣	
اللبان : أبو الحسين ١٥٤ :		١٣٠ ، ١٢٨ - ١٢٥	
م ،		١٩٢ ، ١٧٤ ، ١٤١	
المازري ١٤٠ :		٢١١ - ٢٠٩ ، ٢٠٧	
مالبرانث ١٢٨ ، ١٢٧ :		٢٤٢	
متي بن يونس : أبو بشر ١٠ ، ٩ :		ف ،	
١٩٢ ، ٦٩		الفارابي ٥١ ، ٢٠ ، ١٩ ، ١١ :	
محب الدين عبد الشكور ١٨٨ :		٢٤٢ ، ١٤١	
المحلي : جلال الدين بن احمد ١٠١ ، ٦٣ :		الفاكهاني ٦٣ :	
محمد إقبال ٢٤٣ :		فروريوس ٦٠ ، ٣٨ ، ٣٥ ، ٤ ، ٨ :	
محمد بن عبد الله بن المقفع ٨ :		ابن فورك ٧٦ :	
محمد بن الهيثم ٧٦ :		فيثاغورس ٢١٤ ، ١٧٣ :	
محمود الملاحى ٢٠٤ :		ق ،	
مختار بن محمود المعتزلى ٢٠٤ :		القرافي ٩٦ ، ٦٣ :	
ابن المرتضى ٦٩ :		القشيري ١٤٠ :	
المرغيناني ١٤٠ :		القفطى ٧١ ، ١١ ، ٨ :	
مصطفى عبدالرازق باشا : ١٩٩ ، ٦١ ، ٥٩ :		القفال الكبير الشاشي : محمد بن علي	
		ابن اسماعيل ٦٢ :	

المكتف : ٩ :	المهراسي : الكيا : ٩٧ :
الملوى : ٤٨ :	هرقليطس : ١٢١ :
مل : جون استيوارت : ٨٣ ، ٥١ :	هرمس : ٢١٤ :
٩٠ ، ٨٩ ، ٨٧ ، ٨٥	هيوم : ١٢٧ - ١٢٩ :
١٦٧ ، ٩٧ ، ٩١	« د »
٢٤٥ ، ١٧٧	واصل بن عطاء : ٦ :
المنصور : أبو جعفر : ٨ :	« دى »
مهراريس : ٦٠ :	يحيى النحوى الاسكندري : ١٣ :
مينون : مانن : ١٥٣ :	يحيى النحوى الديلى الملقب بالطريق
« ن »	١٣ ، ١٢ :
الناشيء : أبو العباس المعتزلى : ٦٩ :	يحيى بن عدى : ٧١ ، ١٠ :
النسقى : ٧٦ :	أبو يعلى : ٧٦ :
أبو نوح : ٩ :	يوانس فوتنيوس : ٧٦ :
فلينو : ٩ :	يوحنا الدمشقى : ٦٧ ، ٧ :
النواوى : ١٤٠ :	يورفور يوس الصورى :
النوبختى أو ابن النوبختى : ٧٩ ، ٦٩ ، ٦٨ :	أنظر فور فور يوس
١٨٤	يوسف الدمشقى : ١٤٠ :
« ه »	يوسف بن عمر : ٦٣ :
هاملان : Hamelin : ١٦٣ ، ٨٢ ، ١٢ :	

فهرست الموضوعات

- تصدير : ٣
مقدمة عامة : انتقال المنطق الأرسططاليسى إلى العالم الإسلامى .. ٥

الباب الأول

المنطق الأرسططاليسى بين أيدي الشراح والمُلخصين الإسلاميين

الفصل الأول :

- مسائل المنطق العامة ٦٦
١ - طبيعة المنطق ١٧
٢ - صورية المنطق وماديته ٢١
٣ - محتويات الاورجانون ٢٢

الفصل الثانى :

- مبحث التصورات ٢٥
مبحث الالفاظ ٢٥
١ - دلالة الالفاظ على المعانى ٢٦
٢ - قسمة اللفظ بالنسبة إلى عموم المعنى وخصوصه ٢٨
٣ - المفرد والمركب ٢٩
٤ - قسمة اللفظ فى نفسه ٢٩
٥ - نسبة الالفاظ إلى المعانى ٣١
مبحث المعانى ٣٣
١ - نسبة المعانى إلى مداركنا ٣٣
٢ - النوع والجنس فى مدرسة الأصوليين الأرسططاليسيين ٣٨

(ب)

٣٩	٣ - بحث المقولات
٤١	بحث التعريف
		الفصل الثالث :
٤٦	بحث التصديقات
٤٦	١ - القضايا
٤٧	٢ - القياس
٥١	٣ - الاستقراء
٥١	٤ - التثيل
٥١	٥ - القسمة الأفلاطونية

الباب الثاني

موقف الأصوليين من المنطق الأرسططاليسى حتى القرن الخامس

الفصل الأول :

٥٥	موقف علماء أصول الفقه من المنطق الأرسططاليسى حتى القرن الخامس
٥٥	علم الأصول وعلم المنطق
٥٦	نشأة علم الأصول
٥٦	الشافعى ونشأة الأصول
٥٩	الشافعى ومنطق أرسطو
٦٢	شرح الرسالة
٦٣	الأصوليون الفقهاء
٦٤	الأصوليون المتكلمون
٦٥	المقدمات الدخيلة

(c)

الفصل الثاني :

موقف علماء أصول الدين – المتكلمين – من المنطق الأرسطائي

٦٧	حتى القرن الخامس
٦٧	المعتزلة ومنطق أرسطو
٦٨	مهاجمة المتكلمين لمنطق أرسطو
٧٠	هل هناك منهج للبحث عند المتكلمين

الفصل الثالث :

٧٤	منطق الأصوليين — مبحث الحد
٧٤	الحد الأرسططاليسي
٧٤	نقد الحد الأرسططاليسي
٧٥	الحد الأصولي
٧٧	الفرق بين الحدين
٧٨	طرق اكتشاف الحد — التركيب
٨٠	الحد الأرسططاليسي وفكرة العلل
٨١	نقد المتأخرين للفكرة الأرسططاليسية
٨٣	مصادر الحد الأصولي

الفصل الرابع :

٨٤	مباحث الاستدلال الإسلامية : القياس الأصولي
٨٤	التفريق بين القياس الأصولي والتمثيل الأرسططاليسي
٨٦	المسلمون وقانونا التعليل والاطراد في وقوع الحوادث
٨٧	نوعا القياس الأصولي
٨٨	مذاهب المسلمين في العلة

(د)

٨٩	شروط العلة . والمنطق الحديث
٩٢	مسالك العلة : صور منها
٩٢	السبر والتقسيم — القياس الشرطي المنفصل
٩٥	الطرْد : قانون التلازم في الوقوع
٩٧	الدوران : قانون التلازم في الوقوع والتخلف
١٠٠	تنقيح المناط : منهج الحذف
		الفصل الخامس :

١٠٣	الطرق الإسلامية الأخرى
١٠٣	١ — قياس الغائب على الشاهد
١٠٦	٢ — انتاج المقدمات النتائج
١٠٧	٣ — الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه
١٠٧	٤ — السبر والتقسيم
١٠٨	٥ — الالزامات
١٠٩	٦ — مالا دليل عليه يجب نفيه
١٠٩	٧ — الاختلاف بين هذه الطرق وبين مناهج أرسطو
		الفصل السادس :

نقد المتكلمين لقانوني الفكر الأرسططاليسيين

١١١	أ — مبدأ عدم الجمع بين النقيضين
١١١	ب — مبدأ عدم ارتفاع النقيضين
١١١	قوانين الفكر الثلاثة
١١٣	مهاجمة مبدأ عدم الجمع بين النقيضين
١١٤	نقد مبدأ عدم ارتفاع النقيضين

١٢٠	موقف بعض مفكرى الإسلام من هذا النقد
١٢١	مصادر هذا النقد
١٢٢	نقد المعاصرين لهذا القانون

الفصل السابع :

١٢٤	نقد مبدأ العلية
-----	-----	-----	-----	-----------------

الفصل الثامن :

مزج المنطق الأرسططاليسى بعلوم المسلمين بواسطة الغزالى —

١٣٠	وموقف الغزالى من المنطق الأرسططاليسى
١٣١	الغزالى فى المقاصد
١٣١	الغزالى فى المعيار
١٣٣	الغزالى فى محل النظر
١٣٥	الغزالى فى القسطاس
١٣٥	الغزالى فى مقدمة المستقصى
١٣٥	الغزالى فى المنقذ من الضلال
١٣٧	نقد

الباب الثالث

موقف الفقهاء من المنطق الأرسططاليسى

الفصل الأول :

١٣٩	موقف الفقهاء من المنطق حتى عصر ابن تيمية
١٣٩	أثر الغزالى فى المتكلمين والأصوليين
١٤٠	هجوم الفقهاء على الغزالى

١٤٠	الفقهاء والمنطق الارسططاليسى
١٤٢	ابن الصلاح : وقتواه ضد المنطق
١٤٣	تحريم الاشتغال بالمنطق
١٤٤	ابن تيمية ومنطق أرسطو

الفصل الثانى :

١٤٦	١ - نقد مبحث الحد
١٤٦	الجانب الهدمى . نقد مبحث الحد الارسططاليسى
١٥٩	مصادر الجانب الهدمى لنقد نظرية الحد
١٦٠	الجانب الانشائى لنقد ابن تيمية للحد الارسططاليسى
١٦٠	مبحث الحد عند ابن تيمية
١٦٢	الدور المنهجى للحد
١٦٣	مصادر مبحث الحد التيمى

الفصل الثالث :

١٦٤	نقد مبحث القياس عند ابن تيمية
١٦٤	الجانب الهدمى . نقد مبحث القياس ولواحقه
١٦٤	الوجه الاول من النقد : عدم الحاجة الى القياس
١٦٥	د الثانى : نسبية الضرورة والاكتساب
١٦٦	د الثالث : عدم فائدة القضية الكلية
١٧٦	طريق اكتساب القضية الكلية
١٧٦	طريق العلم عند ابن تيمية
١٧٨	الوجه الثالث من النقد : نقد الاقتصار على مقدمتين فى القياس
١٨٥	الوجه الرابع من النقد : صور الاستدلال الارسططاليسى

(ز)

١٨٥	الناحية الأولى : اليقين والظن
١٩٠	الناحية الثانية : معرفة المسلمين لصور الاستدلال بفطرتهم
١٩٣	الناحية الثالثة : نقد حصر الدليل في القياس والاستقراء والتمثيل
١٩٣	أسباب نقد القياس الأرسططاليسى
		الجانب الإنشائي لنقد ابن تيمية لمباحث الاستدلال : صور الاستدلال
١٩٤	التيمى
١٩٥	الطريق الأول : طريق الآيات
١٩٧	الطريق الثاني : قياس الأول
		الفصل الرابع :

٢٠٠	موقف الفقهاء بعد ابن تيمية من الموقف الأرسططاليسى
٢٠١	الاتجاه النقدي
٢٠٠	ابن القيم
٢٠٢	الصنعاني
٢٠٥	السيوطى
٢٠٧	الاتجاه التحريمى
٢٠٧	عبد الوهاب السبكي
٢٠٨	طاش كبرى زاده
٢٠٩	حاجى خليفة

الباب الرابع

٢١٠	موقف الصوفية من طرق البحث النظرية
		الفصل الأول :
٢١٠	المنهج المنطقي والمنهج النوقى

الفصل الثاني :

٢١٦	المنطق الإشرافي
٢١٦	مبحث التعريف الإشرافي
٢٢١	مبحث القضايا
٢٢٦	التناقض
٢٢٨	العكس
٢٣٢	مبحث القياس
٢٣٢	الشكل الأول
٢٣٢	الشكل الثاني
٢٣٥	الشكل الثالث
٢٣٧	تعقيب
٢٣٧	النتائج العامة للبحث
٢٤٦	فهرست الاعلام

(تصحيح الأخطاء)

ص	س	خطأ	صواب
٥	١٣	أو كانوا	وكانوا
٦	هامش ٥	Meyerhoof	Meyerhoof
٩	١٧	أحق	أحق
١٣	٢	النحو	النحو
٢٧	٨	الالتزام	الالتزام
٢٨	١	فان المعنى موكان ضرعا	فان كان المعنى موضوعا
٢٨	٤	للاسلاميين	للاسلاميين
٤٧	٦	كرزها	ذكرها
٦٧	هامش ١	Encg	Ency
٦٨	هامش ٣	المبروروى	المبروروى
٨٤	عنوان الفصل	الاستدلال	الاستدلال
٨٤	١	الاستدلال	الاستدلال
٨٤	١	مناهجا	مناهج
٨٥	٢	جون اميتوارت	جون اميتوارت مل
٨٧	٩٠٨	الاستقراء	الاستقراء
٩٢	هامش ٢	والقيم	والنسيم
١١٣	١٦	الأصول	الأحوال
١١٥	هامش ١	الحسين	الحسين
١٢٦	هامش ٦٠٥	تهافت التهافت	الناف
١٢٧	هامش ٣٠٢٠١	تهافت التهافت	الناف
١٢٨	هامش ٢	Chretennes	Chrétienness
١٤٤	هامش ٣	صوت	صوت
١٥٩	١١	الاسمى	الاسمى
١٧٨	١٤	الثالث	الرابع
١٨٥	٩	الرابع	الخامس
٢١٤	١٧	طهور	ظهور
٢٢٧	١٠	التقضية التقيض	التقيض
٢٥٧	٢	tierg	tiers

استدراكات

ص ٢٢ هامش ٢ - ينقل إلى ص ٢٣ هامشا لثمرة ١ ويصح هامشى ص ٢٣ - ٢٠١ ٢٠٢
ص ٣٠ - يحذف هامش ٥
ص ٢٧٣ - هامش ٢ ذكرنا بحثا لهورفنز من الرواقية والاسلام - وصحته - أثر الرواقية في علم الكلام .